

قياس الأصوليين

بين المبتدئين والنافين

دكتور
محمد عبد اللطيف جمال الدين
الأستاذ بجامعة الأزهر



مؤسسة الثقافة الجامعية
٤٠ شارع سوتير، الإسكندرية
ت / ٤٨٢٥٢٢٤

قياس الأصوليين

بين المثبتين والمنافين

دكتور
محمد عبد اللطيف جمال الدين
الأستاذ بجامعة الأزهر

مؤسسة الثقافة الجامعية
١ شارع سوتير الإسكندرية
ت ٤٨٣٥٢٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(فاعتبروا يا أولى الأبصار)

الآية (٧) من سورة الحشر :

سأل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) النبي (ﷺ) عن
تقويل الصائم إمرأته . فأجابه النبي عليه الصلاة والسلام بقوله : —
(أرايت لو تمضمض بماء ومجه وهو صائم ؟ فقال عمر : لا بأس . فقال
النبي : (فكذلك هذا .

« حديث شريف »

« إذا أعيى التقية وجود نص : تمسك لا محالة بالقياس »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على أفضاله . والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله . وعلى كل من امتدى بهديه واتبع سنته إلى أن تلقى الله يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

(وبعد)

فالقضية التي لا يعترها أدنى شك هي أن سيدنا محمداً ﷺ هو خاتم الأنبياء . وأن رسالته آخر الرسالات ومن ثم جاءت وافية بمصالح العباد الدنيوية والدنيوية معاملة لكل قضاياهم في كل زمان وفي كل مكان وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) فما من حادثة تقع أو واقعة تحدث إلا ومحمد لها في الشريعة الفراء الحل العاجل بالحكم المناسب . ولذا كانت شريعة الخلود والبقاء والصلاحية للتطبيق في كل مكان وفي كل زمان :

ولا جدال في أن التصور معبودة محدودة بينما لوقائع والحوادث متجددة لا تقع تحت عبد ولا تخضع لحصر ، ولا يمكن أن يحيط المحدود المحدود بما لا يعد ولا يحده ، ومن هنا كان ولا بد من أن يكون القياس الشرعي أصلاً من أصول التشريع ومصدراً من مصادره إذ عن طريقه نجد لكل واقعة حكماً ولكل حادثة جواباً وحلاً بقيامنا ما لا نص فيه حل الحكم حل ما نص فيه عليه ، لهذا نستطيع أن نقرر أن القياس يحتل مكانة مرموقة بين مصادر التشريع الإسلامي ، الأمر الذي حدا بنا إلى أن أجمعه موضوعاً لمبحثي الذي يسمي أن أقدمه بين يدي القارئ العزيز وكلّي كامل

ورجاء في أنه إذا أثر على شيء طغى به القلم، أو زلت به القدم أن يقتصر ذلك في ما قربت إليه من البعيد : ورددت عليه من الشريد ؛ وأن يحضر قلبه أن الجواد قد يكبر ، وأن الصارم قد ينبو ، وأن النار قد تهبو . وأن الإنسان محل النسيان . وأن الحسنات يذهبن السيئات :

(ومن ذا الذي ترضى سجاياها كلها كفى المرء نبلا أن تعد معاياه)

والله على القدير أسأل أن يعصم القلم من الخطأ والزلل والفهم من الزيغ والخطل . إنه أكرم مسئول . وأعظم مأمول . والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ؟

محمد محمد عبد اللطيف

تقديم

من المستحسن قبل البدء في تناول جزئيات البحث أن أقدم له بما يجعل القارئ يشعر بمدى أهميته ويؤمن بمعظم قيمته وجليل شأنه . ولاغرو فالقياس بلجاً إليه المجتهدون إذا ما هن عليهم العثور على النصوص وضائق بهم السبل وانسدت أمامهم الدرائع ومن ثم قيل : -

إذا ألبا الفقيه وجود نص تعلق لا محالة بالقياس

ويهرع إليه الفقهاء عندما لا يهتدون إلى إجماع انعقد على حكم في واقعة مماثلة للحادثة المعروضة عليهم . ولذا نجد جميع من كتبوا في الأصول يؤخرون بحث موضوع (القياس) إلى أن يفرغوا من مباحث الكتاب والسنة والإجماع . ولا عجب فلولا ما قام القياس ولا كان عند عدمها فهو منها بمنابة طهارة التيمم التي لا تلبا إليها إلا عند عدم الماء وفقدانه .

تيممكم لما فقدت أولى النوى ومن لم يجد ماء تيمم بالقرب

ولعل أهمية القياس بين مصادر التشريع ترجع إلى أنه المصدر الفريد والوحيد الذي ترجع إليه أحكام الوقائع مفصلة دون وقوف عند حد أو وصول إلى نهاية . فقد سبق أن ذكرت في الافتتاحية أن النصوص القرآنية والنبوية محدودة كما أن الوقائع التي انعقد على حكمها إجماع تكاد تكون محدودة مأثورة . وهذا بلا شك يجعل الحاجة إليه دائمة ومستمرة . والتمار المنبرية عليه متتابعة ومتلاحقة ما دامت الأزمنة تتجدد والحوادث تزايد وتكثر بتجددها .

ولا يظن ظان أن قاعدة القياس تنتهي بأن يلحق القاضي أو المفتي ما ليس له حكم في كتاب أو سنة أو إجماع بما ثبت له حكم فيها بل إن الأمر أوسع من هذا دائرة إذ من الممكن (والواقع يؤيد ذلك) أن يكون له دور كبير وفعال في المعاملات التي تسود بين أفراد بني الإنسان . وفي السياسات المدنية بين الأمم والجماعات فيما يبرم بينهم من اتفاقات ومعاهدات . وهذا أمر بدهي إذا ما عرفناه أن القياس ما هو إلا الاعتبار بالشيء وإعطاء المثل حكم مثيلة والشبيه حكم شبيهه وأن هذا يتفق وما تقتضيه الفطر المستقيمة والمقول السليمة . كما لا يظن ظان أن القياس مجال فسيح يرتاده كل من يريد لأن ميادين القياس لها فروعها الذين يعرفون مأخذها وضبط قواعده (١) .

بعد هذا التقديم الموجز أقول : إن البحث بتوفيق الله وعونه سوف يقتزم على ثلاثة أبواب وخاتمة بعد عرض تعريفات القياس في اللغة وفي الاصطلاح . وهذه الأبواب الثلاثة هي :

الأول :

أركان القياس وشروطه :

الثاني :

أقسام القياس . وما يجري فيه القياس وما لا يجري فيه .

(١) نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول لفحشية العلامة المرحوم فضيلة الشيخ عيسى منون ص ٩ :

وأما الخاتمة فسوف تخصص لتحقيق بعض آراء بعض العلماء فيما يتعلق بحجية القياس بعد أن تضاربت كتب الأصول في ذكر آرائهم : وتباينت في النقل عنهم .

وسوف أبداً بتعريفات القياس في اللغة وفي الاصطلاح فأقول وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد : -

تعريف القياس لغة :

القياس في اللغة مصدرًا لفعل قاس يقيس قياساً وقياساً ، وله في اللغة معنيان : أولهما التقدير تقول قاس الملاح الأرض بالقصة أى قدرها بها ؛ وتقول قاس التاجر الثوب بالذراع أى قدره به ، وثانيهما المساواة تقول أسامة لا يقاس بخالد أى لا يساويه (١) .

فقد رأيت أن القياس قد استعمل في المعنيين معا ومن ثم اختلف الأصوليون فقال بعضهم إنه أى القياس مشترك معنوي بين التقدير بالمساواة أو التسوية . وقال بعضهم إنه حقيقة في التقدير بخلاف لغوي في المساواة وعلى هذا يكون من قبيل إطلاق اسم الملزوم على اللازم إذا التقدير يستلزم المساواة قطعاً (٢) .

(١) أنظر لسان العرب ص ٣٦٩٣ مادة ق - ي - س .

(٢) كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٨٧ ، نبراس العقول في تحقيق القياس

عند علماء الأصول ص ٩ .

وهناك معان لغوية للقياس وردت في كتب الأصوليين ولم يرد لها ذكر في كتب اللغة من بين هذه المعاني (الاعتبار) تقول قاس علاء الشيء إذا اعتبره . ومنها أيضاً (الإصابة) .

تقول قاس محمداً الشيء إذا أصابه لأن القياس يصاب به حكم الله في الفرع الذي تنققت فيه علة الأصل . ومنها (المماثلة) فقد قال الماوردي والرويان في كتاب القضاء : القياس في اللغة المماثلة تقول : هذا قياس هذا أي مثله .

وقد نقل ابن السبكي عن والده أن القسول بأن القياس هو التقدير والمساواة فيه مسامحة في أمرين :

أولهما :

أنه ليس كل تقديم قياساً ألا ترى إلى قوله تعالى : (الذي خلق فسوى . والذي قدر فهدى (١)) إذ المعنى المقصود هنا أنه جعله في نفسه ذاق قدره مخصوص وليس معناه قدره بغيره اللهم إلا عن طريق التأويل .

ثانيهما :

أن المساواة صفة للفرع أي المقيس والقياس صفة للقائس وفعله الذي فعله . وإذا كان من الأفضل والأولى أن يقال إنه أي القياس بمعنى النسوية لا المساواة .

(١) الأيتان (٣٠٢) من سورة الأهل .

هذا وبما تجدر الإشارة إليه أن الفعل الذي اشتق منه القياس متعدي
بغيره فقد يتعدى بالباء وقد يتعدى بعلى إلا أنه في الاستعمال الشرعي لا يكون
متعدياً إلا بعلى لتضمنه معنى البناء والمحل (١) إذ الفرع محمول على الأصل
ومبنى عليه.

تعريف القياس اصطلاحاً :

وردت كلمة القياس على ألسنة المناطق . في كتبهم كأوردت في كتب
علم النفس وعلى ألسنة علمائه .

ومن هنا كان ولا بد أن أتعرض لمعنى القياس عند هؤلاء وأولئك .
ثم أتعرض بعد ذلك لما قاله علماء الأصول بالنسبة لتعريف القياس اصطلاحاً
فالقياس عند المناطق عبارة عن : قول مركب من مقدمتين يلزم منه لذاته
قول آخر يكون سالماً إذا ما سلمت المقدمتان وذلك مثل قولنا : المؤمن
يخاف الله . وكل من يخاف الله يدخل الجنة . فإن هذا القوي يستلزم قولاً
آخر وهو أن المؤمن يدخل الجنة . أما القياس عند علماء النفس فعنايه أنه :
عمل عقلي يترتب عليه انتقال الفهم من أمر كلي إلى أمر جزئي مندرج
تحت كائنه من مفهوم أن زوايا كل مثلث تساوي زاويتين قائمتين إلى أن
زوايا هذا المثلث المرسوم أمامه الآن تساوي زاويتين قائمتين (٢) .

(١) نبراس العقول ص ١٣ .

(٢) أنظر هذه المعاني في المعجم الوسيط للدكتور إبراهيم أنيس

وآخرين .

هذا هو مفهوم القياس عند كل من علماء المنطق وأساتذة علم النفس ،
فما هو مفهومه عند رجال علم الأصول ؟؟؟ .

قبل أن نتعرض لبيان مفهوم القياس عند الأصوليين أقول : هناك خلاف وقع بين السادة العلماء حول إمكانية حد القياس من عدمها . فالبعض ومنهم إمام الحرمين صاحب كتاب البرهان وشارحه ابن المنير يرى عدم إمكانية حد القياس حداً حقيقياً لاشتراكه على حقائق كثيرة ومختلفة كالحكم القديم والأصل والفرع الحادثان والجامع بين الفرع والأصل وهو العلة فهذه أمور مختلفة . الأمر الذي يجعل حد القياس حداً حقيقياً متعنداً [] وعلى ذلك يكون كل التعريفات التي أتى بها العلماء للقياس من قبيل الرسوم لا الحدود . وإمام الحرمين وابن المنير وإن اتفقا في القول واتحدا في الرأي إلا أنهما قد اختلفا في التعليل حيث علل صاحب كتاب البرهان ، إمام الحرمين ، بما سبق أن أشرنا إليه وهو اشتغال القياس على حقائق كثيرة ومختلفة مما جعل حده حداً حقيقياً متعنداً .

أما شارح البرهان ، ابن المنير ، فقد علل ذلك بأن القياس عبارة عن نسبة وإضافة بين أمرين أو شيئين وهذه النسبة هدمية (١) ؛ والعدم لا يتركب من الجنس والفصل وهما حقيقيان وجوديان ولقد ذكر ابن الأنباري أن الحد الحقيقي يمكن تصوره في كل ما يتركب من جنس وفصل ولا يمكن تصوره هذا في القياس (٢) .

(١) نبراس العقول ص ١٣ .

(٢) إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ١٦٨ .

وقد خالف الجمهور فذهب إلى إمكانية حد القياس حداً حقيقياً وهذا مردود. المهم إلا إذا كان مرادهم بإمكانية حده حداً اسمياً على أساس أن القياس أمر اصطلاحي اعتباري تكون حقائقه وفقاً للاصطلاح وعلى حسب الاعتبار وعلى هذا يكون هدف الجمهور من قولهم بحد القياس هو حده من حيث الاصطلاح لا من حيث الحقيقة . وبهذا نستطيع أن نقرر أن الخلاف بين الجمهور وغيرهم خلاف لفظي (١) لا ترتب عليه ثمار أو نتائج.

تعريف القياس عند الأصوليين :

يختلف تعريف الأصوليين للقياس حسبما انقدح في أذهانهم أو ترجح عندهم من أن القياس دليل شرعي مستقل بذاته نظر فيه أم لم ينظر وجد مجتهد أم لم يوجد . أو أنه أي القياس ، عمل من أعمال المجتهد . والناظر في كتب الأصول على اختلاف مناهجها يرى تعريفات للقياس لا تقع تحت حصر إلا أنني في هذا المقام سوف أقصر على إيراد تعريفين متناولاً كلا منهما بالشرح مبيناً إخراج المخرجات وما قد يوجه إلى كليهما من اعتراضات منع الرد عليها حسب المستطاع . فأقول وبالله التوفيق ومنه التأييد والتسديد :

التعريف الأول :

وهو ما ذكره الإمام البيضاوي في كتابه المنهاج (٢) .
عرف الإمام البيضاوي القياس بقوله : « القياس إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لمشاركته له في حله حكمه عند المثلث » (٣) .

(١) أنظر تيراس العقول ص ١٤٠

شرح نهاية السؤل ج ٢ ص ٢٠

(٢، ٣) ص ٢٠

شرح التعريف :

قوله : « إثبات » كالجنس « ١ » في التعريف ومن ثم يكون شاملاً للمعرف وما سواه . أما باقي القيود الواردة في التعريف فإنها كالقفل (٢) .

ومعنى الإثبات في العرف : الإخبار بالثبوت . والمقصود منه في هذا المقام القدر المشترك بين ما هو علم وما هو اعتقاد وما هو ظن فيكون القدر المشترك هو حكم الذهن بأمر على أمر آخر وبناء على هذا يكون التعريف شاملاً للقياس بنوعية أى القياس القطعى والقياس الظنى فمثال القياس القطعى قياسهم ضرب الوالدين أو شتمهما على التأنيف المنهى عنه في قوله جل شأنه . « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً » (٣) .

بجامع علة الإيذاء في كل من المقيس والمقيس عليه . أما مثال القياس الظنى فهو قياسهم التفاح على القمح في الربوية بجامع علة الطعم في كل منهما .

(١) الجنس (اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع) وأصل السر في تسميهم بكالجنس هو أنه إذا كان المعرف شيئاً حسياً قالوا : جنس وإن كان شيئاً معنوياً قالوا : كالجنس ولا ريب في أن القياس من المعنويات .
(٢) كل ما يحمل على الشيء في جواب أى شيء هو في جوهره كالناطق والحساس .

(٣) الآية (٢٢) من سورة الإسراء .

قوله (مثل) قيد أول في التعريف للاحتراز عن إثبات خلاف الحكم
إذ إثبات خلاف الحكم لا يعد قياساً . وتصور المثل أمر بديهي بمعنى أنه
لا يحتاج إلى أن يعرف . إذ كل إنسان عاقل يعرف بالضرورة أن الشيء
الحار يخالف الشيء البارد ومماثل الشيء الحار في كونه كل منهما حاراً
فتصور هذا الأمر لا يحتاج إلى دقة فهم أو إنعام نظر ، وإنما كان تصور
المخالف والمثل من الأمور البديهية لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك لصار الحال
عنه خالياً عن هذا التصديق لتوقف التصديق على تصور الأطراف لكن
التالي باطل إذ كل عاقل يعرف بالضرورة أن الشيء الحار مماثل للحار الذي
مثله في كونه كل منهما حاراً وإذا ما ثبت بطلان التالي ثبت المقدم وهو
أن المثل تصوره من الأمور البديهية (١) .

وبما يلاحظ على هذا القيد أن فيه إشارة إلى أن الحكم الذي يثبت في
الفرع (المقيس) عن طريق القياس ليس هو نفس الحكم الثابت في الأصل
(المقيس عليه) إذ العقل يحبس على قيام الشيء الواحد بالشخص بمحلين
مختلفين (٢) وعلى هذا الثابت في الفرع مثل الثابت في الأصل لانفسه (٣) .
وليس لقائل أن يقول : إن الحكم وهو خطاب الله النفس جزئ

(١) فبراس العقول ص ١٥ .

(٢) الإسنوى على المنهاج ج ٤ ص ٤٠٣ .

(٣) فبراس العقول ص ١٦ .

حقيق إذا الخطاب وصف حقيقى متحقق فى الخارج قائم بذاته تعالى . غاية ما هنالك أنه يختلف بالاعتبار والإضافة إذ إنه (أى الخطاب) باعتبار تعلقه بالأصل والمقيس ، غاية يسمى حكم الأصل ، أما باعتبار تعلقه بالفرع ، المقيس ، فإنه يسمى حكم الفرع ، والذي يكشف حكم الأصل هو النص أما الذى يظهر حكم الفرع فهو القياس فعلى هذا يكون الحكم المتعلق بالمقيس عليه والمقيس واحداً شخصياً ، ولا يمتنع من الشخصية تعدد الإضافة فالتحريم المضاف إلى المحرم المقيس عليه ، هو نفس التحريم الذى يضاف إلى النيب (المقيس) وتوضيحاً لذلك أقول : إن القدرة لا شك أنها صفة واحدة إلا أن لها تعلقاً متعددة باعتبار المقدورات المتباينة وذلك لا يقتضى تعدد الصفة وهى القدرة ، وما قيل من استحالة قيام الشيء الواحد بالشخص بمحلين مختلفين إنما هو فى العرض الشخصى كالبياض المخصوص القائم بالشوب الممين فإنه يستحيل أن يقوم بشئ آخر ، وهذا بخلاف ما نحن بصدده إذ إنه مجرد إضافات واعتبارات لأمر واحد جزئى وبالتالى فكون لسانى حاجة الى ذكر هذا القيد فى التعريف .

أقول ليس لقائل أن يقول ما تقدم ، لأن الحكم وإن كان واحداً جزئياً وله اعتبارات وإضافات متعددة إلا أن الحكم الذى يثبت للفرع من طريق القياس ليس هو نفس الحكم النابت للأصل اللهم إلا إذا صرفنا النظر عن الاعتبار والإضافة وهذا خلاف الظاهر ، وما دام الأمر كذلك فإنه لا مندوحة من ذكر هذا القيد فى التعريف .

وقوله وحكم مضاف لما بعده أى أنه ليس منوناً وإنما كان الأمر كذلك لسببين (١) :

أولهما :

تصحيحاً للتثنية فى كلمة . لاشتراكهما . إذ الاشتراك فى العلة لا يكون بين حكمى الأصل والفرع وإنما يكون بين أمرين معلومين . الأصل - الفرع . وأظنك معنى فى أن كلمة : حكم : لو قرأت بالتثنية لما صحبت تثنية كلمة : لاشتراكهما : إذ لا يوجد والحالة هذه إلا معلوم واحد ألا وهو الفرع .

ثانيهما :

للإشارة الى أحد أركان القياس الأربعة وهذا المشار اليه هو الأصل (المقيس عليه : وإنما كان الأمر كذلك لأن إضافة كلمة حكم . الى كلمة معلوم : فيها اشعار بأن كلمة . معلوم . تعرب صفة لموصوف محذوف وذلك الموصوف المحذوف هو كلمة . أمر . وهذا الأمر هو الأصل . المقيس عليه . والمقصود بالحكم هنا الحكم الشرعى (٢) ، أى خطاب الله تعالى المتعلق

(١) أنظر بحوث فى القياس للزميل الأستاذ الدكتور محمد محمود فرغلي ص ٤٠٠ أصول الفقه افضيلة أستاذنا الشيخ محمد أبى النور زهير ص ٤٠٠
(٢) لأن الحكم قد يكون حسياً كقولنا : الشمس مشرقة ، وقد تكون عقلياً كقولنا الواحد نصف الاثنين ، وقد يكون لغوياً كقولنا الحال منصوب ، الفاعل مرفوع وهكذا : وإنما كان المقصود هنا هو الحكم الشرعى لأنه موضوع نظر الأصوليين .

(م ٢ قياس الأصوليين)

بإسناد المسكفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً ومعنى إثبات الحكم المعلوم إدراك ثبوت الحكم له ، وعلى هذا الاعتبار يكون الحكم عبارة عن الوجوب والحرمة وما إلى ذلك من الأحكام ، وإنما كان الأمر كذلك لأن الحكم إذا أضيف إلى الحق تبارك وتعالى كان إيجاباً أو تحريماً أو ما إلى ذلك ، أما إذا أضيف إلى فعل المكلف فإنه يكون وجوباً أو حرمة أو ما إلى ذلك وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن الإيجاب والوجوب وأن التحريم والحرمة وما إلى ذلك يكونان متحدتين بالذات مختلفتين بالاعتبار . وهذا الذي قررناه يمثل وجهة نظر بعض الأصوليين ؛ لأن هناك من ذهب إلى أنهما مختلفان ذاتاً واعتباراً بناءً على أن الإيجاب هو نفس خطاب الشارع أما الوجوب فهو أثر هذا الخطاب فثلاً قول الحق تبارك وتعالى : وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين (١) يعتبر إيجاباً أما الأثر الذي يستتره هذا الخطاب فيسمى وجوباً أي وجوب الصلاة ووجوب الزكاة وهكذا .

وليس لقائل أن يقول . إن التعريف بهذه الصورة يعتبر غير جامع لعدم اشتماله على إثبات عدم الحكم لأننا نقول . - ان المقصود من الحكم الشرعي الوارد في التعريف أعم من أن يكون حكماً وجوبياً كوجوب الصلاة وإيتاء الزكاة أو حكماً عديمياً كعدم الحاجة أكل أموال الناس بالباطل ،

(١) الآية ٤٣ ، من سورة البقرة .

(٢) نبراس العقول ص ١٨ .

ولا معنى لما قاله الإمام الإسكندر من أن المراد بالحكم نسبة أمر إلى آخر
ليكون شاملاً للحكم الشرعي والعقلي إيجاباً أو سلباً خاصة بعد أن فسر
الإثبات بحكم الذهن بأمر على آخره .

وقوله (معلوم) هذا قيد ثالث في التعريف والمراد بالمعلوم هنا متعلق
كل من العلم والاعتقاد والظن لأن فقهاءنا الأفاضل يطلقون العلم ويريدون به
كل هذه الأمور (العلم) الاعتقاد والظن وليس المراد به متعلق العلم بالمصطلح عليه
وأي الإدراك لجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل ، خاصة إذا ما عرفنا أن
القياس يفيد الظن كثيراً بينما أفادته للعلم ضئيلة بل قد تصل إلى حد النكرة
ومن ثم كان ولا بد من تفسير كلمة معلوم بما فسرناها به لتكون شاملة
لكل ما ذكرنا وهذا القيد للإخراج أي إخراج إثبات مثل حكم غير معلوم
لأن القيود كما هو معروف لدينا قد تكون للاختصاص وقد تكون للإخراج
حتى يجرى التعريف تعريفاً حقيقياً أي جامعاً لكل أمراد المعرفة مانعاً
من دخول غير أفرادها فيه .

وبما تجدر الإشارة إليه ونجمن نتحدث عن هذا القيد أن نلفت نظر
القارئ . إلى أمرين : —

الأول :

أن التعبير بهذه الكلمة (معلوم) أولى وأدنى من التعبير بكلمة (أصل)

و، أنظر المرجع السابق .

إذ إن معرفة كون هذا الأمر أصلاً لا تكون إلا بعد عملية القياس فلو دخلت كلمة (أصل) في التعريف للزم على ذلك الدور () أو على الأقل توهم لزومه ، وأيضاً لأن من المعاني المعروفة لكلمة الأصل أنه ما تولد منه الشيء . وهذا يجعلنا نتوهم أن الأصل أمر وجودي . الأمر الذي يجعلنا لا نقول بإجراء القياس في المدومات مع أن الواقع خلاف ذلك إذ المعروف أن القياس كما يجري في الموجودات يجري في المدومات (١) وعلى هذا يعتبر التعريف غير جامع . لهذا قلنا إن التعبير بكلمة معلوم أدق وأولى من التعبير بكلمة (أصل) .

الثاني :

أن التعبير بكلمة معلوم ، أولى وأدق من التعبير بكلمة (شيء) والسبب في هذا يرجع إلى ما سبق أن ذكرناه من أن القياس يجري في الموجودات وكذا المدومات سواء أ كانت ممكنة الوجود أم مستحيلة الوجود ولا شك أن الشيء بمعنى الثابت في نفسه لا يشمل المدومات إن كانت مستحيلة الوجود وهذا بالاتفاق ، كما لا يشملها إذا كانت ممكنة الوجود عند البعض . وعلى هذا يكون التعبير بكلمة (شيء) بدلاً من كلمة (معلوم) ، يترتب عليه أن يكون التعريف غير جامع فتفادياً لهذا أثر العلماء التعبير بكلمة (معلوم) .

قوله . في معلوم آخر . قيد رابع (٢) في التعريف جاء به لبيان أن عملية القياس لا يعقل إجراؤها إلا بين أمرين المقيس عليه ، والمقيس وفي هذا القيد إشارة إلى ركن آخر من أركان القياس وهو الفرع ، أي المقيس ، خاصة

(١) أنظر نبراس العقول ص ٢٢ . ، ٢٣ ، أنظر الإسئوى ص ٢٤ .

إذا ما ذكرت ما سبق أن ذكرناه من أن من معاني القياس اللغوية
اللتورية وهي لا تتصور إلا بين أمرين .

وقوله (لا اشتراكهما في علة الحكم) قيد خامس احتراز به عن
إثبات الحكم بالإجماع أو بالنص إذ إن إثباته بهما لا يكون قياساً .

وفي هذا القيد إشارة إلى الركن الرابع للقياس وهو العلة إذ القياس
لا يمكن تحقيقه أو تحققه إلا بالعلة وبما يلاحظ هنا أن اليعضاوى قد عبر
بالاشتراك أى باشتراك كل من الأصل والفرع في علة الحكم بينما نرى أن
الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي يعبر بالمساواة عندما عرف القياس
بقوله . وحمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل (١) ولقد
رجع الإمام الزركشى تعبير ابن السبكي (المساواة) مستنداً إلى أمرين . -

أولهما :

مناسبة المعنى الاصطلاحي للمعنى اللغوي إذ قد سبق لك أن عرفت أن
من بين المعاني اللغوية للقياس المساواة ؛ فعندما تذكر كلمة المساواة في
التعريف الاصطلاحي للقياس تكون المناسبة قائمة بين المعنيين (اللغوي
والاصطلاحي) .

ثانيهما :

أن كلمة (الاشتراك) تصدق بوجهين . الوجه الأول المناصفة فعندما

(١) أنظر جمع الجوامع لابن السبكي ج ٢ ص ٢٠٢ .

نقول شارك أسامة علاء في رأس المال يكون المعنى أن كلا منهما قد دفع نصفه أى أن رأس المال كان مناصفة بينهما . وأظنك معنى في أن المعنى على هذا الوجه لا يمكن أن يكون هو المقصود بمشاركة الفرع الأصل في علة الحكم إذ العلة لا تنصف بين الأصل والفرع .

الوجه الثانى المساواة فعندما نقول اشترك أسامة وعلاء في الأدمية بمعنى أنهما متساويان فيها ولا شك أن المعنى على هذا الوجه هو المقصود ، فقد رأيت أن المشاركة قد صدقت بوجهين أحدهما ليس مراداً وثانيهما هو المقصود ،

أما المساواة فلا تتمم إلا في أحد الوجهين (المساواة) وهذا هو المراد ، فلهذين الأمرين رجح الزركشى ما ذهب إليه ابن السبكي .

ويمكن أن يرد ترجيح الزركشى (١) لما ذهب إليه ابن السبكي وذلك بالرد على الأمرين اللذين استند إليهما في الترجيح .

أما بالنسبة للأمر الأول والذي حاصله أن الاشتراك له وجهان أحدهما مراد وهو (المساواة) وثانيهما ليس مراداً وهو (المناصفة) فيكون لفظ الاشتراك هنا مشتركاً والمعروف أن المعتبر لا يدخل في التعريفات ، فقد أجيب عنه بأن القرينة الواضحة تبين أن المعنى الأول (المساواة) هو المقصود والمراد .

(١) نبراس العقول ص ٢٤٠ .

أما المعنى الثانى (المناصفة) فلا يمكن أن يخطر على البال فى هذا المقام ، وإنما يخطر فى مقام يكون الشئ المشترك فيه قابلاً للتصنيف كـ رأس المال مثلاً .
أما إذا كان الشئ المشترك فيه مما لا يقبل التصنيف كـعلة الحكم فإنه والحالة هذه لا يفهم منه إلا المساواة .

وأما بالنسبة للأمر الثانى والذى حاصله أن لفظ المساواة فيه مناسبة للمعنى اللغوى فإن الأمر سهل وهين إذ إننا نستطيع أن نقول : إنه إذا تعين لدينا أن المقصود بالاشتراك . المساواة . فإن المناسبة أى مناسبة المعنى الاصطلاحى للمعنى اللغوى تكون قد حصلت فى المعنى وإن لم تكن حاصلة فى اللفظ والتعبير () .

وقوله (عند المثبت) قيد سادس فى التعريف أتى به لئلا يكون التعريف شاملاً للقياس بنوعيه (الصحيح والفاقد) فى نفس الأمر لأن الاشتراك فى العلة بين الأصل والعرض إذا ما أطلق فإنه ينصرف إلى الاشتراك فى الواقع ونفس الأمر ، فإذا ما أردنا تعريف القياس الصحيح فقط تكون لسانا فى حاجه إلى هذا القيد ، وقوله عند المثبت ، متعلق بقوله « لا اشتراكها والمراد بالمثبت هنا هو القائس لئلا يكون عاماً فيشمل المجتهد مطلقاً أو فى المذهب كما يشمل المقلد الذى يفلد إماماً معيناً يقيس على مقتضى قواعد إمامه الذى قلده ، وإنما عبر العلماء بقولهم : عند المثبت : ولم يعبروا بقولهم

(عند المجتهد) لأن اللفظ أى لفظ إذا أطلق انصرف إلى الفرد الكامل من بين أفرادها ولا مرأى في أن الفرد الكامل في هذا المقام هو المجتهد المطلق وبناء على هذا يخرج من التعريف القياسى الواقع من مجتهد اذهب ، وعلى هذا يكون التعريف غير جامع لأن القياس كما يكون من المجتهد المطلق يكون من مجتهدى المذهب .

وبالتأمل في هذا القيد الأخير وهو قول المعروف (عند المثبت) وكونه قد أتى به ليكون التعريف شاملاً لأنواع القياس (الصحيح - الفاسد) نستطيع أن نلاحظ ملاحظتين :-

الأولى :-

أن القياس الفاسد يسمى قياساً ولا أدل على ذلك من قول العلماء .
القياس إما صحيح وإما فاسد .

ومن أن الصحابة رضوان الله عليهم قد ردوا بعض الأقيسة وعملوا ببعضها الآخر ولا تفسير لذلك إلا أن نقول : أن ردهم بعض الأقيسة راجع الى كونها أقيسة فاسدة ، وأذن عملهم بالبعض الآخر راجع الى كونه أقيسة صحيحة .

الثانية :-

أن ادخال القياس الفاسد في التعريف لا يكون إلا على مذهب المخطئة القائلين بأن المجتهد يصيب ويخطئ وأن القياس انما يكون صحيحاً ومعتبراً

أحد الأدلة الشرعية إذا ما تلاق الواقع ووافقه ويكون فاسداً ليس معدوداً
من الأدلة الشرعية إذا ما خالف الواقع ولم يطابقه .

وأما المصوبة (١) وهم القائلون بأن كل مجتهد معصية وأن المدار في
الاحكام الشرعية على ما أدى اليه نظراً لمجتهد حتى لو أذير اجتهاده وهذا عن
القياس إلى دليل آخر فانه لا يحكم على القياس الأول الذي يدل منه بالفناء .
بل يقال انه دليل انتهى كالمسوخ تماماً بأن هذا القيد : عبد المثلث : يلزمهم
كما يلزم المخطئة اذ لو حذف لخرج عن التعريف كل أفراد المعرف وأصبح
التعريف غير صادق على فرد من أفراد ، وإنما كان الأمر كذلك لأن
اشتراك كل من الأصل والفرع عندهم . المصوبة : لما يكون في نظر المجتهد
فلو حذف هذا القيد مع أن المتبادر الى الذهن هو الاشتراك في الواقع ونفس
الأمر اتعرب على ذلك ما سبق ذكره آنفاً . هذا وما يؤكد اندراج للقياس
الفاقد في القياس ما ذكره الإمام القرافي في كتابه تنقيح الفصول ٢٠٠ ، فقد
قال : ومعنى اندراج القياس العاصد في القياس أننا لو قلنا . لا اشتراكهما
في علة الحكم لم يتناول ذلك الا العلة المرادة لصاحب الشرع ، فالقياس
بغيرها يلزم أن لا يكون قياساً ، إلا أن الخلاف لما جرى في علة الربا هل هي
العلم أو الكيل أو القوت أو غير ذلك من المذاهب في البطلان وقاس كل
إمام بطلته التي اعتقدها ، أجمعنا على أن الجميع أقيسة شرعية ، لأننا إن قلنا :

(١) نبراس العقول ص ٢٦٠ .

(٢) ص

كل مجتهد مصيب فظاهر وإن قلنا المصيب واحد لم يتعين فتعين أن يكون
الجميع أقيسة شرعية مع أن جميع تلك العلل ليست مرادة لصاحب الشرع .
فالقياس بغير علة صاحب الفرع يعتبر قياسه قياساً فاسداً ومع ذلك فهو
معدود قياساً . ولذلك قلنا هذا تعريفنا للقياس عند المثبت ، ليسكون
ذلك متناولاً لجميع العلل بغض النظر عن كونها مرادة لصاحب الشرع أم
غير مرادة .

وليس لقائل أن يقول : - كيف يكون القياس الفاسد وهو غير موافق
لما في الواقع ونفس الأمر موافقاً لما في نفس الأمر ؟ لأن هذا القياس الفاسد
قبل أن تظهر عدم موافقته لما في الواقع والحكم بفساده تعتبر موافقاً لما في
الواقع ونفس الأمر حكماً . والموافقة لما في نفس الأمر في القياس الصحيح
أعم من أن تكون موافقة حقيقة أو حكماً (١) وبذا يدفع أى اعتراض
بهذا الشأن .

الاعتراضات الواردة على هذا التعريف :-

بعد أن اتهمنا من شرح التعريف شرحاً دقيقاً كشف عن المعاني المرادة
للمعرف نقول : إن هذا التعريف كان هدفاً لعدة اعتراضات وجهت إليه
وهنا نحن أولاء نردد لك كل اعتراض على حدة مشفوعاً بالرد عليه فنقول
وبالله التوفيق . -

(١) انظر شرح الإسنوى على المنهاج ص ١٣٠ .

الاعتراض الأول :-

التعريف غير جامع لأنه لا يتناول بعض أفراد المعرف (القياس)
كقياس الدلالة وقياس الشبه وقياس العكس . ولما كانت التعريفات
الحقيقية الصحيحة يشترط فيها أن تكون جامعة فإن هذا التعريف بناء
على هذا لا يكون صحيحاً () .

ولقد أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين أحدهما على سبيل الإجمال
وثانيهما على سبيل التفصيل .

فأما أورد الإجمالى فؤاده . أن هذا التعريف تعريف لقياس العلة .
وإطلاق لفظ القياس على قياس العلة إطلاق حقيقى وعلى غيره من الأقيسة
إطلاق مجازى بدليل عدم إطلاقه عليه إلا مقيداً فيقال قياس عكس أو قياس

() قياس الدلالة هو ما جمع فيه بلازم العلة أو بآثرها أو بحكمها .
فالجمع بلازم العلة كقولنا : النيز حرام كالخر بجامع الرائحة المشتدة فالرائحة
المشتدة لازمة للعلة التى هى الإسكار . والجمع بآثر العلة كقولنا : القتل بمنقل
يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم فالإثم هو أثر العلة التى هى القتل
العمد العدوان . والجمع بحكم العلة كقولنا تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به
بجامع وجوب الدية عليهم ووجوب الدية هنا هو حكم العلة التى هى القطع
منهم خطأ فى الصورة الأولى والقتل خطأ فى الصورة الثانية وقياس الشبه
هو : ما جمع فيه بوصف شبيه غير العلة كقياس التفاح على البرق الربوبية =

شبه أو قياس دلالة وما إلى ذلك . وبناء على هذا فإنه يجب أن يخرج من إطار التعريف رافده كل ما سوى قياس العلة وإلا اعتبر التعريف تعريفاً غير مانع .

هذا هو الجواب الإجمالي عن الاعتراض . أما الجواب المفصل فيتلخص في توجيه كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة (قياس الدلالة قياس الشبه . قياس العكس) بالنسبة لقياس الدلالة قالوا : إن الجمع فيه بين الفرع والأصل بالعلة وليس بغيرها كل ما هنا لك أن العلة لم يصرح بها اكتفاء بما يتضمنهما . وبالنسبة لقياس الشبه قالوا : إن الجمع فيه بين الفرع والأصل بالعلة أيضاً وليس بغيرها لأن المراد بالعلة مطلق المعرف للحكم فيكون شاملاً للوصف الشبهى .

بجامع الطعم . وكمقياس الجلوس الأول في الصلاة على الجلوس الثاني فيها لأنه يشبهه في الصورة فيجب وجوبه .

أما قياس العكس فهو اثبات نقيض الحكم بنقيض العلة كقياس الحرية الرشيدة على الحر الرشيد في قولنا الحرية الرشيدة لما ثبت الاعتراض عليها لم يصح منها النكاح كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه النكاح . فحكم الأصل صحة النكاح والعلة فيه عدم ثبوت الاعتراض عليه وحكم الفرع عدم صحة النكاح والعلة فيه ثبوت الاعتراض عليها فتخالفت العلتان وتخالف الحكمان وهذا ما يسمى بقياس العكس .

أما بالنسبة لقياس العكس فقد قالوا : أنه في الواقع ونفس الأمر مركب من قياسين أحدهما منطقي والآخر أصولي .

فأما المنطقي فهو قياس استثنائي فيه دعوى للآزم بين المقدم والتالي .
وأما الأصولي ففيه بيان لهذه الملازمة ونستطيع أن نوضح ذلك بمثال يظهر على ضوءه كلى من القياسيين الاستثنائي والأصولي وهذا المثال هو :
لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف مطلقاً لما وجب بالندر لكن التالي باطل بالاتفاق فيبطل المقدم وهو عدم كونه شرطاً وثبت نقيضه وهو كونه شرطاً وهذا هو المطلوب . ولما كانت الملازمة التي هي لزوم عدم وجوب الصوم بالندر لعدم وجوبه حال الإطلاق ملازمة نظرية تحتاج إلى إقامة دليل عليها جرى بالقياس الأصولي وهو القياس على الصلاة لأن الصلاة لما لم تكن شرطاً للاعتكاف حال الإطلاق لم تصر شرطاً له بالندر . فقد تبين لنا من خلال هذا المثال وعلى ضوءه كيف أن قياس العكس . يكون في الحقيقة ونفس الأمر من قياسين () أحدهما منطقي كما رأينا وثانيهما أصولي كما شاهدنا . وما دام الأمر كذلك فالتا نقول : إن أراد المعارض بقياس العكس القياسي المنطقي فنحن معه في خروجه من القياس إذا أنه لا يسمى قياساً في اصطلاح علماء الأصول لأنه (القياس الأصولي) لا بد فيه من التسوية بين حكم الفرع وحكم الأصل وهذه التسوية لا تتحقق إلا إذا

شابهت صورة أخرى وأظنك معنى في أن هذا المعنى غير موجود في القياس المنطقي بنوعية^١ (الشرطي الاقتراضي) .

أما إن أراد المعارض بقياس العكس القياس الأصولي فإننا نقول له : إن الحكمين في كل من الفرع والأصل متماثلان غاية ما هنالك أن التماثل الحاصل في الفرع حاصل على سبيل الفرض والتقدير بينما التماثل الواقع في الأصل تماثل حقيقي والمعروف أن العلة المشتركة متعددة كذلك فيترتب على ذلك تماثل الحكمين وتماثل العلتين .

الاعتراض الثاني .

ورد في التعريف كلمة (لاشتراكهما) وهذه الكلمة من قبيل المشترك لأن الاشتراك يراد به أحد معنيين . المعنى الأول (المساواة) كما إذا قلت : اشتراك علاء مع بهاء في الذكاء أي تساويهما فيه .

والمعنى الثاني (المناصفة) كما إذا قلت : اشتراك بهاء مع علاء في رأس المال ، بمعنى أن رأس المال كان بينهما مناصفة . فقد رأيت أن كلمة (لاشتراكهما) صادقة على المعنيين معا وإذا كانت من قبيل المشترك وقد قيل : إن اشتغال التعاريف هل كلمات أو ألفاظ مشتركة أمر معيب يجعلها هدفاً لاعتراضات المعارضين .

ولقد أجيب عن هذا الاعتراض : بأنه ليس هناك مانع مطلقاً من أن تهتمل بعض التعاريف على ألفاظ مشتركة ما دامت هناك قرينة تبين المعنى

المراد من اللفظ (١) ، ولا نزاع في أن القرينة في التعريف ظاهرة في تعيينها
المعنى الأول (المساواة) إذ المعنى الثاني (المناصفة) لا يمكن أن يخطر على
البال مجال في كلامنا عن القياس وتعريفنا له .

الاعتراض الثالث :

قالوا : إن الناظر إلى ظاهر التعريف يجد مفيداً لانحداد العلة بين كل
من الفرع والأصل وهذا لا يتفق مع استحالة قيام الواحد بالخصص بمحلين
الأمر الذي جعلنا نقول : إن علة الفرع مماثلة لعلة الأصل وليست هي .

وللجواب عن هذا الاعتراض قال العلماء : إن الأوصاف التي تناط بها
الأحكام ليست أوصافاً جزئية (أي هي أوصاف كلية) (٢) إذ لو أنيطت
الأحكام بالأوصاف الجزئية لما تعدت الأحكام إلى غير محالها لتكونها
قاصرة . والأمر الذي لا يثار حوله أدنى شك هو أن الوصف الكلي يكون
ثابتاً في كل المحال وهذا ما جعلنا نقرر أن العلة متحدة في كل من الفرع
والأصل .

الاعتراض الرابع :

قال المعترضون : إن في هذا التعريف دوراً يظهر في أن إثبات
الحكم في الفرع يعتبر ثمرة للقياس ونتيجة له وعلى ذلك فإنه يكون متوقفاً

(١) أنظار النبراس ص ٢١ .

(٢) تيسير التحرير ج ٢ ص ٢٦٩ .

على القياس كما أن اعتباره جزءاً في تعريف القياس يقتضى توقف القياس عليه فقد رأيت أن كلا منهما متوقف على الآخر وهذا هو الدور المفسد للتعريف .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بثلاث إجابات :

الأولى :

أن هناك فرقاً بين الإثبات الوارد في تعريف القياس والإثبات الذى يعتبر نتيجة وثمرة للقياس فالإثبات الوارد في التعريف يراد به الإدراك بينما الإثبات الذى هو نتيجة القياس وثمرته يراد به كونه ثابتاً ومعمولاً بمقتضاه وما دام الأمر كذلك فلا دو^(١) .

الثانية :

أنا لم نظرننا بتأمل وإيمان إلى توقف كل من القياس والإثبات على الآخر لوجدنا انفكاك جهة التوقف الأمر الذى يجعلنا نقرر انتفاء الدور . وانفكاك جهة التوقف يظهر في أن توقف القياس على الإثبات يكون من جهة التصور لا غير وأن توقف الإثبات على القياس لكونه ثمرته إنما يكون من جهة الوجود فقط فقد رأينا أن جهة التوقف منكفة فلا دور والحالة هذه

الثالثة :

وقد ذكرها صاحب المضد على مختصر ابن (٧) الحاجب حيث قال :
إن إثبات الحكم في الفرع يقتضى توقف معرفته وتعقل ما هيته على معرفة

(١) الإجماع في شرح المنهاج ٢٦ ص ٤ . (١) ١٣ ص ٢٠٨ .

حكم الفرع وتعقل ما هيته . وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس غاية
ما هنالك أن حصوله إنما يتوقف على حصول القياس ومثمل هذا التوقف
لا يعد دوراً .

هذه هي الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الأول للقياس وتلك هي
إجاباتها . وما دمتنا قد اتهمنا من شرح هذا التعريف الذي أورده الإمام
البيضاوي في كتابه المنهاج . ومن الإجابة عن كل ما وجه إليه من اعتراضات
فاننا نتناول فيما يلي التعريف الثاني الذي أتى به ابن الحاجب في كتابه مختصر
المنتهى (١) .

تعريف ابن الحاجب :

عرف ابن الحاجب القياس الأصول بقوله إنه : « مساواة فرع الأصل
في هلة - كنه ، وفيما يلي نشرح هذا التعريف شرحاً وافياً فنقول : -

قوله (مساواة) صفة قائمة بكل من الأصل والفرع ولذلك فإنهم يسمونها
صفة إضافية .

وهذه الكلمة كالجفس في التعريف فتكون شاملة لكل مساواة بغض
النظر عن كونها بين فرع وأصل أو غيرهما .

وقوله (فرع) هو المحل أو الواقعة التي لم ينص على حكمها ولا شك أن

(١) ٢٨ ص : ٢٠ ويلاحظ أنه تعريف للقياس باعتبار كونه دليلاً
مستقلاً نظر فيه المجتهد أو لم ينظر .

في ذكر هذه الكلمة في التعريف إشارة إلى أحد أركان القياس وهو ما يسمى (بالفرع أو المقبس) وإضافة كلمة (مساواة) إلى كلمة (فرع) تعتبر قيداً في التعريف تخرج به مساواة أي شيء أو أي أمر لا يكون فرعاً لشيء أو لأمر آخر. فهذا قيد للإخراج.

وقوله (الأصل) أي المحل أو الواقعة التي نص على حكمها وتلك إشارة أخرى إلى أحد أركان القياس وهو ما يسمى (بالأصل أو المقبس عليه) وهذه الكلمة تعتبر قيداً في التعريف تخرج به مساواة الفرع لشيء أو لأمر لا يكون أصلاً لذلك الفرع.

وقوله (في حلة) الحلة هي الوصف الجامع المشترك بين كل من الأصل والفرع والمقتضى للحكم. وهذه إشارة ثالثة إلى ركن آخر من أركان القياس وتعتبر في الوقت نفسه قيداً ثالثاً لإخراج مساواة فرع لأصل في أمر لا يكون حلة أي وصفاً مشتركاً بينهما.

وقوله (حكمه) المراد به حكم الأصل وفيه إشارة إلى الركن الرابع والأخير من أركان القياس وهو حكم الأصل.

هذا هو شرح تعريف ابن الحاجب للقياس بشيء من الإيجاز. إلا أنه لم يسلم كغيره من جملة اعتراضات وجهت إليه. وفيما يلي سوف نتناول بعضاً من هذه الاعتراضات.

الاعتراضات الواردة على تعريف ابن الحاجب . .

هناك اعتراضات كثيرة أوردها المعترضون على هذا التعريف وسوف

نقتصر في هذه المقالة على أشهرها مع الرد عليها .

الاعتراض الأول . -

قالوا : إن هذا التعريف غير جامع لعدم اندراج القياس الذي ظهر فساد فيه لانعدام المساواة حينئذ في الواقع ونفس الأمر . وتوضيحاً لهذا الاعتراض أقول : إن المساواة قد تكون بحسب نظر القاسم وقد تكون بحسب الواقع ونفس الأمر فيكون لما فردان أحدهما كامل وهو ما كانت المساواة فيه في الواقع ونفس الأمر وثانيهما غير كامل وهو ما كانت المساواة فيه بحسب نظر القاسم .

والمقرر أن اللفظ عند إطلاقه لا ينصرف إلا إلى فرد السكامل وعلى ذلك يكون التعريف هنا قاصراً على القياس الصحيح وهو ما كانت المساواة فيه بحسب الواقع ونفس الأمر ولا يكون متناولاً للقياس الفاسد وهو ما كانت المساواة فيه بحسب نظر القاسم أو المجتهد مع أنه أحد نوعي القياس (١) .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن هذا القياس (الفاسد) والذي لم يشمل التعريف ولذا اعترض عليه بكونه غير جامع قبل أن يحكم بفساده يعتبر موافقاً لما في الواقع ونفس الأمر حكماً . ولما كانت الموافقة لما في الواقع ونفس الأمر بالنسبة للقياس الصحيح أعم من أن تكون موافقة حقيقية

(١) انظر الإحكام في أصول الأحكام للإمامي ج ٣ ص ١٧٢ : المصنف

على مختصر ابن الحاجب ج ٢ ص ٢٠٤ .

أو واقفة حكيمية دخل لقياس الفاسد في التعريف من هذه الزاوية وبالتالي لا يعترض على التعريف يمثل هذا الاعتراض .

الاعتراض الثاني : -

قبل أن في هذا التعريف دوراً مفسداً له . وبيان هذا الدور هو أن التعريف قد جاء مشتقاً لا على لقطى (فرع - أصل) ومعروف لك عما سبق أن يبين أن الفرع هو ما يسمى بالمقيس وأن الأصل هو ما يسمى بالمقيس عليه إذا فعرفه القياس متوقفة على معرفتهما إذ لا يتصور قياس إلا بعد تصورهما كما أن كلا منهما متوقف عليه لأن (المقيس - المقيس عليه) من الألفاظ المشتقة وهما مشتقان من المصدر الذي هو القياس ولا جدال في أن معرفة المشتق متوقفة على معرفة ما منه الاشتقاق . فقد رأيت من خلال هذا التحليل كيف أن المعرف (القياس) متوقف على بعض ألفاظ التعريف (المقيس - المقيس عليه) كما أن كلا منهما مترقف على معرفة المعرف وهو (القياس) وهذا هو الدور المفسد للتعريف وللجواب عن هذا الاعتراض قالوا : إننا لا نقصد بالفرع كونه مقيساً بل واقعة لم ينص على حكمها أو يجمع عليه كما أننا لا نزيد بالأصل كونه مقيساً عليه بل محلاً أو واقعة نص على حكمها أو أجمع عليه . وبهذا التفسير لا يكون هناك دور مفسد للتعريف حيث لا توقف لأحد الأمرين (المقيس - المقيس عليه) على الآخر (١) .

وليس لقائل أن يقول : معترضاً على هذا الجواب ، إن ما أجيب به
دفعاً لهذا الاعتراض قد منع الدور إلا أنه لا يمنع كونه متروها نظراً لما
هو متعارف عند علماء الأصول من تفسيرهم كلامهم كلفي (الأصل - الفرع)
بالمقيس عليه والمقيس وأي تفسير لها يخالف لهذا يعتبر بعيداً عن إطار علم
لأصول وغريباً على اصطلاحات علمائه .

فعم ليس لقائل أن يقول ما تقدم لأن لفظي (الأصل - الفرع)
الواردان في التعريف ليسا مشتقين من (القياس) المراد تعريفه (فإن كلمة
القياس إما أن تكون مصدراً بمعنى الحدث وإما أن تكون دالة على
اصطلاح على معين والمعروف لغة أن الاشتقاق إنما يكون من المصادر لا من
الحقائق الاصطلاحية وبناء على هذا نستطيع أن نقول : إن المعروف ليس
مشتقاً منه كما أن المشتق منه ليس معرفة وما دام الأمر كذلك فليس هناك
ما يدعو إلى توقف كل منهما على الآخر الأمر الذي يجعلنا نقرر نفي الدور
ونفي توهمه .

الاعتراض الثالث :

فيل إن هذا التعريف ليس جامعاً لخروج أحد أفراد المعروف (القياس)
عنه وهذا الفرد هو قياس العكس . وليبان هذا أقول : إن التعريف بقيد
كون التماثل في حكمي كل من الأصل والفرع مشروطاً وإلا لما تحقق القياس
وهذا لا يتحقق في قياس العكس الذي هو إثبات نقيض حكم معلوم في

معلوم آخر لوجود نقيض علة المعلوم الأول في المعلوم الآخر كما إذا قال عالم حنفى الصوم شرط في الاعتكاف ولو لم ينذر المعتكف . لأنه إذا لم يكن شرطاً حالة الإطلاق لا يكون شرطاً بالنذر قياساً ذلك على الصلاة لأن الصلاة لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف عند الإطلاق لا تكون شرطاً له بالنذر فالوصف الجامع بين المقيس (الصوم) والمقيس عليه (الصلاة) هو انتفاء كونهما شرطين عند الإطلاق .

جواب الاعتراض : -

لقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن هذا النوع من القياس (قياس العكس) داخل في التعريف ضمناً لما فيه من التلازم إذ العالم الحنفى عندما قال ما قال آنفاً فكأنه يريد أن يقول : - لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون شرطاً وبناء على هذا يصير الحكم واحداً (١) في كل من الفرع (الصوم) والأصل (الصلاة) وهذا هو التماثل المراد من التعريف .

وسوف أكتفي بهذا القدر من الاعتراضات التي وجهت إلى تعريف ابن الحاجب خاصة وأنها اعتراضات لها شهرتها في عامة كتب الأصول .

وقبل أن نستعرض تعريفاً آخر للقياس يجدر بنا أن نشير إلى أن تعريف (البيضاوى - ابن الحاجب) للقياس وهما التعريفان اللذان انتهينا من شرحهما

وإيراد ما ورد عليهما من اعتراضات مع الرد عليها قد وقع عليهما اختياراً
لأحدهما يمثلان في الواقع ونفس الأمر اتجاهاً واحداً وليين عند تعرضهم
لتعريف القياس .

وقد سبق في مقدمة التعريفات أنوضحنا أن هناك اتجاهين العلماء
الاصول أحدهما يمثل من نظر إلى أن القياس عبارة عن دليل شرعي مستقل
بذاته دون نظر إلى وجود المجتهد أو عدم وجوده ودون نظر إلى كون
المجتهد قد نظر في هذا الدليل أم لم ينظر .

وثانيهما يمثل من رأى أن القياس ما هو إلا عمل من أعمال المجتهد .
وقد جاء تعريف الإمام البيضاوي معبراً عن الاتجاه الثاني كما جاء تعريف
ابن الحاجب معبراً عن الاتجاه الأول .

الترجيح بين التعريفين السابقين :

إننا بشيء من إيمان النظر ودقة التأمل في التعريفين قد لا ندرك كبير
فرق بينهما إذ المسألة اعتبارية فنعتبر عمل المجتهد ونظراً إليه كالإمام
البيضاوي عرف القياس بما يفيد ذلك .

ومن نظر إلى الواقع واعتبره كابن الحاجب عرفه بما يؤدي إلى ذلك
من مساواة كما ورد في تعريفه . الأمر الذي قد يضطربنا إلى أن نقول : إن
شكل من الإمامين اصطلاحه والاصطلاح لا مهادنة فيه كما يقول العلماء
إلا أنه إنصافاً للحق وسعياً وراء الحقيقة أعتقد أن أقول : إن تعريف

منه في سنة

الإمام البيضاوي جدير بالأولوية والتقديم إذ إنه يجعل القياس محلاً للرد والقبول وهذا هو المطلوب .

أما تركيز ابن الحاجب على المساواة المجردة عن عمل المجتهد ونظيره فإنه أمر هديم الجدوى فلا يعتد به .

التعريف الثالث للقياس : —

بعد استعراضنا للتعريفين السابقين نختم كلامنا عن تعريفات القياس بهذا التعريف الذي ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع^(١) حيث قال : « القياس حمل معلوم على معلوم لمساراته في علة حكمه عند الحامل » .

شرح التعريف . —

قوله (حمل) الحمل هنا . بمعنى الإلحاق أى إلحاق المجتهد بمعنى اعتقاده المساواة بين الأمرين المعلومين في الحكم . كم لا في العلة .

وقوله (معلوم) . الأولي يراد بها الفرع المسمى بالمقيس . أما قوله (معلوم) الثانية فإنه يراد بها الأصل المسمى بالمقيس عليه .

وقوله (في علة حكمه) أى علة حكم المعلوم الثاني وهو الأصل . وقوله (عند الحامل) أى المجتهد بمعنى أن المجتهد يلحق الفرع بالأصل لا اشتراكهما في علة حكم الأصل ونظرة متأنية إلى تعريف ابن السبكي للقياس تجعلنا نقرر أنه متفق تمام الاتفاق مع ما ذكره الإمام البيضاوي في تعريفه السابق .

(١) حاشية العلامة البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع لابن السبكي

وإذا ما تقرر ذلك فإن من نافلة القول أن نقول إن كل ما وجه إلى تعريف البيضاوى من اعتراضات يمكن أن يوجه إلى تعريف ابن السبكي ويرد عليها بنفس الردود السابقة .

ومن ثم فلسنا في حاجة إلى إيراد هذه الاعتراضات والرد عليها اكتفاء بما ذكر في تعريف الإمام البيضاوى رحمه الله ورضي عنه .

عامة في تعريف القياس : -

بعد أن طوفنا بك في تعريفات القياس عند كل من الإمام البيضاوى وابن الحاجب وابن السبكي نختم كلامنا عن التعريفات بما ذكره أئمة المذهب الحنفى من زيادة قيد على ما ورد في هذه التعريفات الثلاثة من قيود حيه اشتراطوا : أن لا تكون العلة المفترضة بين الأصل والفرع مدركة من النص على حكم الأصل بمجرد فهم اللغة^(١) .

والسر في زيادتهم هذا القيد هو إخراج ما يسمى بدلالة النص عند الحنفية أو بمفهوم الموافقة عند الشافعية من تعريف القياس^(٢) .

ولتوضيح ذلك نقول : إن ما يسمى بدلالة النص عند الحنفية أو بمفهوم الموافقة عند غيرهم وقع فيه خلاف نستطيع تجلته على ضوء قول الحق تبارك وتعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يلغى عندك

(١) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ج ٢ ص ٥٢ .

(٢) نبراس العقول ص ١٣ .

الكبر أ- دهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً (١) وحمل الاستشهاد في هذا النص الكريم هو قول الله عز وجل :
 « فلا تقل لهما أف ، لأن هذا القول يدل بحسب أصل وضعه على المنع من التأنيف ليس إلا .

وأما دلالة على ما سواه من أنواع الإيذاء فلا تكون بحسب أصل الوضع وهنا وقع الخلاف فن العلماء من قال : إن المنع من الضرب مثلاً وغيره من باقى أنواع الإيذاء مستفاد من اللفظ على اعتبار أن اللفظ قد نقل عرفاً من المنع من التأنيف إلى المنع من الإيذاء مطلقاً أو أن اللفظ قد استعمل في المنع من الإيذاء مطلقاً على سبيل المجاز من باب إطلاق الخاص (التأنيف) وإرادة العام (مطلق الإيذاء) وكان الحق تبارك وتعالى قال : لا تؤذيهما (٢) . ومنهم من قال أنه مستفاد من اللفظ على أنه مفهوم بمعنى أن اللفظ باقى على حاله وأن منطوقه يفيد المنع من التأنيف إلا أنه قد نبه بالمنع من التأنيف الذى هو أدنى على غيره الذى هو أعلى . ومنهم من قال إنه مستفاد من اللفظ بدلالة النص على معنى أن اللفظ يظل باقياً على حاله من غير نقل وأن منطوقه يؤدى إلى المنع من التأنيف إلا أن كل من عنده إلمام باللغة العربية يفهم وبدون أدنى تأمل أن علة المنع من التأنيف هى الإيذاء وعلى ذلك يلحق به جميع أنواع الإيذاء من ضرب وشم وما إلى ذلك وهؤلاء هم الحنفية الذين

(١) الآية (٢٣) من سورة الإسراء .

(٢) النبأ ص ٤٤ .

زادوا هذا القيد على تعريف القياس كي يخرج به دلالة النص من التعريف ومن ثم عرفوا دلالة النص بأنها ، إلحاق مسكوت بمنطوق لعله يفهم كل من يعرف اللغة العربية ، أى يعرف وضع اللفظ لمعناه ، أن الحكم فى المنطوق لأجلها ، فالمسكوت هو باقى أنواع الإيذاء ما عدا التأنيف والمنطوق هو التأنيف .

والعلة التى يفهمها كل ملم باللغة هى الإيذاء . وإنما خرجت دلالة النص من تعريف القياس لأن العلة المطلوب تواجدها وتحقيقها بين كل من المقيس والمقيس عليه لا تدرك إلا بعد إمعان فكر وإنعام نظر الأمر الذى لا يتحقق إلا فى المجتهدين الذين يذلون قصارى جهدهم فى سبيل التوصل إلى الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية .

الباب الأول :

أركان القياس وشروطه

سوف يجرى كلامنا في هذا الباب مشتملا على فصلين

الفصل الأول: في الأركان

الفصل الثاني: في الشروط

السيايق الأولى

الفصل الأول

أركان القياس^(١)

من خلال التعريفات الثلاثة التي أوردنا للقياس مبين لنا أن القياس
يتكون من أربعة أركان (الأصل - الفرع - الوصف - الجامع
المسمى بالعلّة - حكم الأصل) أشار إليها صاحب نشر البنود على
مراقي السعود بقوله (٢).

(١) الركن في اللغة جانب الشيء القوي الذي يستند إليه ويعتمد عليه.
نقول . خالد يأوى إلى ركن شديد بمعنى أنه يعتمد على شيء أو شخص
له قوته ومكاته وقد جاء مصداقاً لهذا المعنى قول الحق تبارك في سورة
هود : (أو آوى إلى ركن شديد) الآية ٨٠ راجع في معنى الركن لغة مختار
الصباح والمعجم الوسيط والركن في اصطلاح العلماء . ما كان داخل في
حقيقة الشيء ومساهيته بمعنى أنه بدونها لا تقوم حقيقة الشيء كالأركان
الصلاة مثلاً .

الأصل حكمة وما قد شبا وعلة رابها فاتبها

وهذا ما جرى عليه جمهور علماء الأصول فقد جاء في مناهج العقول .

أن هناك أركاناً للقياس لا تتحقق ماهيته وتتم إلا بوجودها وتحقيقها وهذه الأركان أربعة : الأصل . الفرع . حكم الأصل . الوصف الجامع بين كل من الأصل والفرع . وجاء فيه أيضاً ما يفيد أن حكم الفرع لا يعتبر ركناً من أركان القياس لأنه ثمرته ونتيجته وثمره الشيء . ونتيجته لا تكون ركناً من أركانه (١) .

ولقد بين صاحب كتاب نبراسي العقول الشر في اعتبار الحكم (حكم الأصل - حكم الفرع) ركناً واحداً حيث قال :

وقد اعتبر الحكم ركناً واحداً لأن حكم الفرع عين حكم الأصل ولا يختلفان إل بالاعتبار (٢) وهذا وإن كان هو ما جرى عليه الجمهور من الأصوليين إلا إنهم اختلفوا فيما يسمى من الأركان أصلاً وما يسمى منها فرعاً وذلك على مذاهب ثلاثة أولها . مذهب الفقهاء الذين يرون أن المقيس عليه يسمى أصلاً وأن المقيس يسمى فرعاً .

وثانيها : مذهب المتكلمين القائلين بأن الأصل اسم الدليل حكم المقيس عليه وأن الفرع اسم الحكم المقيس .

١. انظر مناهج العقول للبدرخشى ص ٣٨ .

٢. النبراسي ص ١٠٩ .

وثالثها مذهب الإمام الرازي الذي يرى أن للقياس أصليين وفرعين
وتوضح ذلك يظهر كما جاء في نهاية السؤل (١) من أنه :

إذا ثبت الحكم في صورة لأمر مشترك بينها وبين صورة أخرى
كالحرمة الثابتة في الخمر للإسكار الذي هو وصف مشترك بين هذه الصورة
وبين النبيذ فالحكم الذي في الصورة الأولى وهو محريم الخمر أصل للعلة
التي فيها والعلة فرع عنه .

وأما الصورة الثانية وهي النبيذ فالأمر فيها بالعكس بمعنى أن العلة
التي فيه تكون أصلاً للحكم بينما يكون الحكم فرعاً عنها .

فقد رأيت من خلال هذا المثال كيف أن الإمام الرازي قد جعل
القياس أصليين وفرعين .

ونستطيع من خلال هذا المثال أيضاً أن نبين ما ذهب إليه أصحاب
المذهبين الآخرين فعلى مذهب الفقهاء يكون الأصل هو شرب الخمر وإنما
قلنا شرب الخمر ولم نقل الخمر لأن المقرر أصولياً هو أن التكاليف إنما
تتعلق بالأفعال لا بالدوات (٢) .

أما الفرع فهو شرب النبيذ .

وعلى المذهب الثانى وهو ،ذهب المتكلمين يكون الأصل دليل حكم
المقيس عليه (الحمر) أى قول الحق تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا
إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه
لعلكم تفلحون » ، ويكون الفرع هو حكم المقيس (النبيذ) أى حرمة
النبيذ .

هذا هو خلاف العلماء فيما يسمى من الأركان أصلا . وكما اختلفوا فى
ذلك اختلفوا أيضا فيما يسمى من الأدكان فرعاً فقد ذهب الفقهاء إلى أن
الفرع هو المشبه أى الواقعة أو المحل الذى لم ينص على حكمه أو يجمع عليه
بينما ذهب المتكلمون إلى أن الفرع هو حكم المشبه أى حرمة النبيذ فى
الصورة السابقة لا المشبه نفسه معللين ذلك بعدم تفويج الذوات على الذوات
إذا التفريع لا يكون إلا من جهة الحكم .

ولقد أشار صاحب كتاب نزعة المشتاق (٢) إلى جملة ما قاله العلماء
بخصوص الأصل والفرع حيث قال : « واعلم أن الفقهاء تستعمل الأصل
فى أمرين . أحدهما فى أصول الأدلة التى هى الكتاب والسنة والإجماع ويسموز
هذه الأدلة الثلاثة أصولاً ويعتبرون مأسوى هذه الثلاثة كالقياس ونحوه
الخطاب وما إلى ذلك معقول النص . ثانيهما فى الشيء الذى يقاس عليه
فالخمر مثلاً أصل للنبيذ والبر أصل للأزهر وما شابه ذلك .

(١) الآية ٩٠ من سورة المائدة .

(٢) ص ٦٧٥ وما يليها .

وأما الفرع فله إطلاقان :

أحدهما : المحل المشبه .

وثانيهما : حكم المحل المشبه .

والواقع أن ما دار بين العلماء من خلاف فيما يسمى أصلا وما يسمى فرعاً خلاف لفظي لا جدوى من ورائه إذ الأمر كما ذكر صاحب كتاب نبراس العقول^(١) لا يعدو من أن يكون أصحاب كل مذهب قد اصطالحوا فيما بينهم على ما يسمى أصلا وما يسمى فرعاً مع مراعاتهم جميعاً لوجه انطباق معنى الأصلية والفرعية على ما أريد من كل منهما .

هذه هي أركان القياس الأربعة كما ذكرها جمهور علماء الأصول أما بعض فقهاء المذهب الحنفي فلم يوجه نظر أخرى^(٢) مؤداها أن ركن القياس هو العلة وأن التعدية حكمه .

فقد ذكر فخر الإسلام البزدهوى أن ركن القياس العلة وأن التعدية حكمه ثم فسر الركن بأنه ما يتقوم به الشيء كما فسر الحكم بأنه الأثر الثابت بالشيء ومعنى ذلك أن الشيء الذي يقوم به القياس ويتحقق هو العلة وأن التعدية أثر لهذا القياس .

١٠ ص ٢١٠ .

٢٠ انظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ٢٠ ص ٥٢ وما بعدها

وفي هذا الكلام كما جاء في الملويح على التوضيح إشادة إلى أن
القياس هو التعليل أي تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع
وعلى ذلك يكون مراد نثر الإسلام البزدوى أن العلم بالعلة ركن القياس
أي ما يقوم به ويتحصل ،

وفي هذا احتمال لأحد وجهين :

أولهما : أن المراد بالركن نفس ماهية الشيء على اعتبار ركون
الركن هو الوصف الصالح المؤثر وأن ما سواه من الأمور التي يتوقف
عليها في إثبات الحكم يعتبر أركاناً وشروطاً .

وثانيهما : ... أن المقصود بالركن جزء الشيء وفقاً لما ذهب إليه
بعض العلماء المحققين من أن أركان القياس أربعة كما تقدم وهي
(الأصل الفرع - حكم الأصل - الوصف الجامع المؤثر في العلة) وهذا
الاحتمال هو ما تميل إليه ونؤيده استئناساً بما قاله صاحب كتاب فوائده
الرحموت^(١) (أبو العباس الأنصاري) عندما أراد أن يبين المقصود عما
قاله بعض الخنفية فقال .

وأما قولهم : إن ركن القياس هو العلة المشتركة فإنهم أرادوا بذلك
ما يحقق المساواة في الخارج لأنها ركن القياس وحدها دون الأصل
والفرع .

ما تقدم كان استعراضاً سريعاً وموجزاً للأصل والفرع اللذين يمثلان ركنين من أركان القياس الأربعة المشار إليها آنفاً .

أما الركن الثالث وهو حكم الأصل فلا بد من أن يكون ثانياً إما بنص وإما بإجماع ولعل من فائدة القول أن نقول إن ثبوت حكم الأصل لا يكون إلا بهذين فقط ولا يكون بالقياس وإلا للزم على ذلك إثبات بالقياس وذلك غير جائز .

وقد سبق أن أشرت فيما مضى إلى أن حكم الفرع غير محدود من أركان القياس لأنه يعتبر ثمرة ونتيجة له ونتيجة الشيء وثمرته لا تعد ركناً من أركانه وإلا لزم الدور وهو باطل وممتنع .

ومن ثم قال الأستاذ : « فإن قيل : أهملتم ركناً خامساً وهو حكم الفرع قلنا : أجاب الأمدى . بأن حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور » (١) .

لم يبق لنا من أركان القياس الأربعة إلا الركن الرابع والأخير وهو العلة التي تسلط الأضواء عليها وعلى مباحثها بصورة مجملة موجزة حسبما يقتضيه المقام فنقول وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد .

تمهيد . يجدر بنا قبل أن نسلط الأضواء على العلة ومباحثها أن نبين

(١) انظر الإحكام في أصول الأحكام الأمدى ٣ ص ٩٢ ، انظر نهاية السؤل ٣ ص ٢٨ .

ماقاله السادة العلماء بالنسبة لتعليل الاحكام التي تعبد الله بها عباده هل لابد
أن تكون هذه الاحكام معللة أم لا ؟

يرى جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء أن الاحكام التي تعبد الله
بها عبادة مبنية على مصالح العباد^(١) بغض النظر عن نوعية هذه الاحكام
دينية أم أخروية . فمصالح العباد الدنيوية كالإفطار في
نهار رمضان بمظنة المشقة في السفر . ومصالح العباد الأخروية كحصولهم
على الثواب إن هم امتثلوا وأطاعوا .

ويرى جل علماء الكلام عدم تعليل الاحكام بمصالح العباد مستندين
إلى أن التعليل يورم اتصاف الشارع سبحانه وتعالى بالانقص المحال بالنسبة
لذاته العلية حيث إن الذي يفعل فعلا ما لغرض ما يكون مستكملا
بهذا الغرض ولا شك أن المستكمل بغيره يعد ناقصا بذاته إلا أن
ما استندوا إليه مرفوض ومردود لأن ما قالوه إنما يتحقق لو كانت تلك
المصالح التي عللت بها الاحكام راجعة إليه .

أما وهي راجعة إلى المكلفين فإنه لا يلزم ما قالوه .

وقد ذهب بعض علماء الكلام وم المعتزلة إلى أن الاحكام معللة
بالمصالح والأغراض الراجعة إلى المكلفين - إلا أنهم يقولون بوجوب
الأصلح عليه سبحانه وتعالى .

والحقيقة أن تعليل الأحكام لا ينكره إلا كافر بإنكاره النبوة المعللة
بهداية العباد إلى الحق وإلى طريق مستقيم ، ويا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً
ومبشراً ونذيراً . وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ، (١) وإنكاره قول
الحق تبارك وتعالى : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . ما أريد منهم
من رزق وما أريد أن يطعمون . إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين ، (٢)
وإنكاره أيضاً قول الله جل وعلا في سورة البينة : وما أمروا إلا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين
القيمة ، (٣) .

تعريف العلة لغة :

تطلق العلة في أصل اللغة على المرض تقول : احتلت صحة علاء أي
أصابه مرض .

ولذا قيل : إنما اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله إذ تأثيرها في الحكم
كتأثير العلة في المرض تماماً .

وكما ينتقل الإنسان الصحيح بالعلاء من الصحة إلى المرض فكذلك العلة
في القياس تنقل حكم الأصل إلى الفرع .

وقيل هي أي العلة مأخوذة من العلل (بفتح العين) بعد النهل بمعنى

١ . الآيتان ٤٤ ، ٤٥ من سورة الأحزاب .

٢ . الآيات ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ من سورة الزمر .

٣ . الآية ٥٥ .

معاودة الماء للشرب مرة، وكذلك القاس أو المجتهد يعاود في إخراج
العلة واستخراجها النظر بعد مرة النظر أو لأن الأحكام الشرعية تتكرر
يتكرر وجودها.

وقد جاء في القاموس المحيط وعُتِرَ الصَّحاحُ أن العلة (بكسر العين)
هي المَرَضُ يقال : اعتل فلان إذا مرض

وتقول اعتل الخصم إذا تذرع بحجة وعلى هذا إعلانات الفقهاء
واعتلاتهم (١).

وقد تكون العلة بمعنى السبب وهذا المعنى هو المناسب للمعنى الاصطلاحي
الآتي بعد .

تعريف العلة اصطلاحاً :

لم تتفق كلمة علماء الأصول حول تعريف واحد وموحد للعلة التي
هي أحد أركان القياس بل اختلفوا على أقوال كثيرة لا يسع المقام
لاستعراضها جميعاً .

وبن ثم فإننا سوف نقصر كلامنا على بعض من هذه التعريفات التي
اشتهرت باشتهااد أصحابها وهما هي :

«١» يرجع إلى معاني العلة في اللغة إلى القاموس المحيط ، المعجم الوسيط
عُتِرَ الصَّحاحُ ، المصباح المنير ، كما يرجع أيضاً إلى شرح المعصول للقرافي
فهراس العقول .

التعريف الأول :

عرفها الإمام البيضاوي ومعه بعض الجنايلة وجمع فقير من الحنفية
بأنها : « الوصف المعروف للحكم^(١) » بمعنى أنها تكون علماً على الأحكام
الشرعية فإذا ما وجد الأمر المعلن به عرف الحكم الشرعي .

وهذا ما دعا الأصوليين إلى أن يحملوها أمانة وعلامة على الأحكام
فهي ليست مؤثرة فيها إذ المؤثر على الحقيقة هو الله رب العالمين .

الاعتراضات الواردة على هذا التعريف : -

هذا التعريف لم يسلم من بعض الاعتراضات التي وجهت إليه والتي
استطيع أن أوجزها فيما يلي : -

الاعتراض الأول : -

قال المعارضون : إن هذا التعريف غير مانع لإدعائه العلامة في التعريف
مع أنها ليست فرداً من أفراد المعروف وعطّلوا قولهم هذا بأن العلة يضاف
إليها الحكم الشرعي فيقال مثلاً : القصاص علة القتل .

أما العلامة فإنه لا يضاف إليها الحكم الشرعي فلا يقال مثلاً الرجم
علة الزنا . فالزنا علة بينما الإحصان مجرد علامة وفقط د : -

(١) المنهاج للبيضاوي : ج ١ ص ٢٧ ، التوضيح على التفتيح ج ٢ ص ٦٢ :
البحر المحيط للزر كشي .

٢٧ ، تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي مخطوط ، نبراس العقول ص ٢١٦

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن العلل علامات بالنسبة للمكلفين ولا توجب أحكاماً لأن موجب الأحكام هو الله سبحانه وتعالى . وما العلل إلا علامات نصيبها الشارع للعباد من باب التيسير عليهم ورفع الجرج عنهم (١) .

ومن ثم فقد أطلق بعض الأصوليين على العلة بأنها علامة وهو إطلاق سليم .

الاعتراض الثاني :

قال المعارضون إن هذا تعريف غير جامع إذ إنه قاصر على العلة المنصوصة ولا يتناول المستنبطة مع أنها فرد من أفراد المعرفة وقالوا معللين ذلك : إن معرفة الحكم تتوقف على معرفة العلة وعلى ذلك تكون معرفة القلة سابقة على معرفة الحكم وهنا يجرى الدور لتوقف كل منهما على الآخر ، والدور باطل .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن الحكم عندما يعرف العلة المستنبطة يكون ذلك بالنسبة للأصل المسمى « المقيس عليه » بينما تعريف العلة المستنبطة للحكم إنما يكون بالنسبة للفرع المسمى « المقيس » ، فقد اختلفت جهة التوقف فلا يكون هناك دور كما ادعى المعارضون .

وقد يدفع هذا الدور المزعوم أيضاً بأن تعريف العلة للحكم يكون من

حيث تعدية حكم الأصل إلى الفرع . بينما تعريف الحكم للعلة إنما يكون من حيث وجودها فقد اختلفت الحثية هنا وما دامت قد اختلفت فلا يكون هناك دور أيضاً .

التعريف الثاني : -

عرف الإمام الغزالي ومعه جمع من الأصوليين العلة بأنها : « الوصف المؤثر في الحكم بجعل الشارع لا بذاته » (١) .

ومن جملة ما قاله الإمام الغزالي بهذا الصدد : « إن العلة : عبادة مما يتأثر المحل بوجوده . ولذلك فقد سمي المرض علة وهي في اصطلاح الفقهاء هي هذا المذاق » (٢) .

ما وجه إلى هذا التعريف من اعتراضات : -

هناك اعتراضان وجهنا إلى هذا التعريف أوجزهما مع الرد على كليهما فيما يلي : -

الاعتراض الأول : -

المعروف أن الوصف فعل من أفعال المكلفين كالإسكار بالنسبة لشارب الخمر .

(١) أنظر المستصنى للإمام الغزالي ج ١ ص ٩٥ وما بعدها، إرشاد الفحول

ص ٢٠٧ ، الإسنوي على المتناج ج ٣ ص ٣٨ .

(٢) شفاء العليل للإمام الغزالي تحقيق الدكتور محمد الكبيسي .

ومن أجل ذلك كان هذا الوصف حادثاً .

كما أن من المعروف أيضاً أن الحكم الشرعى قديم قدم المشرع الحكيم

ومادام هذا واقعاً فإن الحادث لا يكون مؤثراً فى القديم .

وبالتالى لا يصح تعريف العلة بأنها وصف مؤثر فى الحكم .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأنه لا يراد بالحكم هنا الإيجاب الذى هو خطاب الشارع الحكيم والذى هو قديم ولا نزاع .

ولمّا المراد بالحكم هو الوجوب الذى هو أثر خطاب الشارع الحكيم الذى لا شك أنه حادث :

وبهذا التفسير لا يكون هناك حادث وقديم فالأثر والمؤثر فيه حادثان .

ويمكننا أن ندفع هذا الاعتراض بأن تأثير العلة فى الحكم إنما يكون بالنسبة لنا فقط بمعنى أننا نضيف الأحكام إلى عللها فنقول مثلاً علة القصاص القتل مع أن المقتول لم يمت إلا بأجله فى الواقع ونفس الأمر (١) :

(١) المستصطفى للإمام العزالي ١٥ ص ٢٦ وما بعد ، أصول الفقه
لأستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ٣ ص ٦٢ .

الاعتراض الثاني .

إن تأثير الاوصاف في الأحكام إنما يبنى ويؤسس على اشتغال الافعال على مصالح أو مفساد تجعلها حسنة مأموراً بها أو قبيحة منهيّاً عنها كما أنها مبنية أيضاً على أن العقول تدرك تلك المصالح أو هذه المفساد مع أن الاشاعرة لا يقولون ذلك ولا يقولون به .

وصاحب هذا التعريف وهو الإمام الغزالي أحدم وعلى هذا يكون تعريفه في واد ومذهب الطائفة « الاشاعرة » التي ينتمى إليها في واد آخر .

وقد دفع هذا الاعتراض بأن الإمام الغزالي رضى الله عنه لا يشكك إدراك العقول لمواطن الحسن والقبح في الافعال وإنما يشكر استقلالها بهذا الإدراك (١) .

التعريف الثالث :

عرفها المعتزلة بأنها « وصف مؤثر بذاته في الحكم » (٢) .

ماوجه إلى هذا التعريف من اعتراضات

وجه المعارضون إلى هذا التعريف ماسبق أن وجهوه إلى تعريف الإمام

« ١ » أنظر المرجعين السابقين .

« ٢ » إرشاد الفصول ص ٢٠٧ ، الإسنوى على المنهاج ص ٢٩ :

الفزالي حيث قالوا : إن الوصف حادث بينما الحكم قديم ولا يكون الحادث مؤثراً في القديم .

ويمكننا أن نرد على اعتراضهم هذا بمثل ما رددنا به على اعتراضهم على تعريف الإمام الفزالي فليرجع إليه : هذا بالإضافة إلى أن أصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة لا يقولون بأن الحكم قديم فليس هناك (من وجهة نظرهم) كلام نفسي ولا خطاب قديم^(١) .

التعريف الرابع .

عرفها ابن الحاجب والآمدى بأنها : « الباعث على التشريع » ، (٢) ومعنى هذا أن الحكم الشرعي يكون معللاً بمصلحة ترجع إلى المكلفين فالقتل العمد المدون الذي هو علة القصاص يكون باعناً للشارع الحكيم على تشريع القصاص كقولك تماماً اجتهدت لأنجز في الامتحان فإن النجاح هو الباعث على الاجتهاد .

ولقد تنبه بعض العلماء إلى ما يقول به المعتزلة من وجوب فعل الصالح للمكلفين على الله سبحانه وتعالى على خلاف ما يقول به أهل السنة فخرجوا من هذا الخلاف وأضافوا إلى التعريف السابق عبارة .

١ ، انظر لبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ص ٢١٨

٢ ، مختصر المنتهى ج ٢ ص ٢١٣ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدى

ولا على سبيل الإيجاب ، وقد أجادوا صنعا إذ العقل يقتضى هذه الزيادة :

تعريف ابن حزم للعلة :

يعرف ابن حزم العلة بأنها : « اسم لكل صفة توجب أى أمر إيجاباً ضرورياً ، والعلة عنده مقارنة للمعلول فلا تفارقه ولا تثنى سابقة عليه أو لاحقة له ومثل لذلك بالنار والإحراق فالنار علة والإحراق معلول وكلاهما ملازم للثانى .

ونحن إذا ما نظرنا إلى هذا التعريف فإننا نلاحظ من خلاله أن ابن حزم لا يفرق بين علة عقلية وأخرى شرعية بل يجعلها سواء بسواء ومن ثم فإنه لا يقول بتعليل الأحكام ويحمل ما يرد بها ظاهره تعاميل الحكم فى النص الشرعى على السبب (١) .

ونعتم كلامنا عن تعريفات العلة بما قاله الإمام الشاطبى « رضى الله عنه فقد عرفها بقوله : « الحكم والمصالح التى تعلقت بها الأوامر أو الإباحة . أو المقاسد التى تعلقت بها الذرائع » (٢) .

وبما صرح به الإمام الشاطبى فى هذا المقام أن العلة هى نفس المصلحة

(١) الأحكام لابن حزم ج ٨ ص ١٠٠ ، وما بعدها .

(٢) الموافقات للإمام الشاطبى ج ١ ص ٢٠٥ ،

أو ذات المفسدة بغض النظر عن كونها منضبطة أو غير منضبطة ، ظاهرة أو غير ظاهرة .

وبالنظر إلى تعريف الشاطبي : « رضى الله عنه » نرى أنه قد جاء مقصوداً على علل الأحكام التكليفية فهو تعريف محاصر بملة الحكم التكليفى وليس شاملاً للحكم الوضعى ومن ثم جاء التعريف غير جامع إذ إنه لا بد وأن يشمل نوعى الحكم « التكليفى والوضعى » .

مقارنة بين ما قيل في تعريف العلة :

الواقع أننا إذا ما دققنا النظر في هذه التعريفات لوجدنا أنها تمثل وجهات نظر بالنسبة لأصحابها . فقد رأينا من يقول : إنها المعروف للحكم . ومن يقول : إنها مؤثر وموجب له . ومن يقول : إنها باعث عليه . وهذا خلاف ما عطي لا يترتب عليه أثر . فالذى يرى أنها معرف بضيف الأحكام إليها فيقول وجب الجلد بالنسبة لغير المحسن للزنا . والذى يرى أنها مؤثر وموجب يقول : إن هذا يحمل الشارع لا بذات العلة . والذى يرى أنها باعث يقول : إن الحكم لا بد وأن يكون منطقياً على حكمة مقصودة للمشرع .

وهكذا نجد أنها مجرد اصطلاحات ولا مشاحة في الاصطلاح .

وإذا أردنا أن نأتى بتعريف لها يكون جامعاً لكل ما قيل في تعريفها

فإننا نستطيع أن نقول : إنها عبارة عن وصف منضبط ظاهر نصبه الشارع
ليكون معرقاً للأحكام وموجباً لها .

ونكتفي بهذا العرض السريع بلغة مقالته العلماء في تعريف العلة . بعد
أن ظهر لنا جلياً أنها تمثل أم أركان القياس إذ من غير المعقول أن يقاس
أمر على أمر إلا إذا تحقق هذا الوصف الجامع بين كليهما .

وبإتمامنا من الكلام عن العلة نكون قد انتهينا من الكلام عن الفصل
الأول وهو أركان القياس .

الفصل الثاني

شروط القياس

سبق أن تناولنا في الفصل السابق الكلام عن أركان القياس الأربعة
(الأصل - حكم الأصل - الفرع - العلة).

وفي هذا الفصل سوف نتناول شروط القياس.

ولما كان القياس قائما ومبليا على هذه الأركان الأربعة لذا سيكون
كلامنا عن الشروط الواجب توافرها في كل ركن من هذه الأركان ساقفة
الذكر.

ولنبداً بشروط الأصل فنقول بعد الاستمانة بالله .

شروط الأصل :

هناك شروط اشترطها علماء الأصول بالنسبة للأصل (١) نستطيع أن
نجملها فيما يلي :

(١) المستقصى للفرالي ٢٣ ص ٢٢٥ ، جمع الجوامع مع حاشية المطاوع ٢
ص ٢٢٢ وما بعدها ؛

أولاً : أن يكون هذا الأصل قد ثبت بالنص عليه أو بالاتفاق على ثبوته .

وانضرب لذلك مثالين يظهر من خلالهما توافر هذا الشرط .

فقال الأصل الثابت بالنص أن نقول : إذا وقع خلاف بين المتعاقدين والمعقود عليه هالك فإنهما يتعاقبان قياساً على ما إذا كان المعقود عليه قائماً وموجوداً وهذا الأصل (المقيس عليه) وهو التحالف حال قيام المعقود عليه ثابت بحديث رسول الله ﷺ :

« إذا اختلف المتبايعان أو المتعاقدان تحالفاً وتراداً » (١) .

وواضح من الحديث أن التراد لا يكون إلا عند بقاء وجود المعقود عليه :

وهناك رواية صرح فيها بذلك ، وهي « إذا اختلف المتبايعان والمعين قائم » .

ومثل الأصل الثابت بالاتفاق عليه قياسهم القتل بالآلة الثقيلة على القتل بالآلة المحددة .

«١» الحديث مروي بروايات مختلفة : فبل الاوطار الإمام الشوكاني

ص ٣٢٩ وما بعدها .

ومما تجدد الإشارة إليه أن اشتراط ثبوت الأصل لأن الفرع مبنى عليه وملحق به .

والمقرر عقلاً أن الشيء غير الثابت لا يمكن بناء الغير عليه .
ثانياً :

أن لا يكون الأصل فرماً لأصل آخر إذ لا معنى لقياس القدرة على الأرض ثم قياس الأرض على البر لأن الوصف الجامع إن كان موجوداً في الأصل الأول كالطعم مثلاً فإن هذا يعتبر تطويلاً لا مبرراً له ولا جدوى منه ،

فالقدرة ليس بأولى من عكسه في أن يجعل فرماً للأرض (١) .
ثالثاً :

اشتراط بفض الملاء أن يقوم دليل بجواز القياس على الأصل :
ومتاك من قال : إنه يجب أن يقوم دليل على وجوب تطيله ،
إلا أنه كافر المحققون أن هذا كلام لا قيمة له .

فالسحابة رضى الله عنهم عندما قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو

(١) المستصحب للإمام الغزالي ج ٢ ص ٢٢٥ ، إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ٢٠٤ .
د . الحصول لفنر الدين الرازي ص ٤٨٦ .

الطلاق أو البين لم يثبت دليل عندم على وجوب تعليله أو جوازه (١) ،
رابعاً :

أن يظهر كون ذلك الأصل معللاً برصف معين وإنما اشترط العلماء
هذا الشرط لأن رد الفرع إلى الأصل لا يتصور تحقيقه إلا عن طريق هذا
الوصف .

د ، المستصفي ج ٢ ص ٢٢٦ .

شروط الفرع :

لقد وضع علماء الأصول للفرع شروطاً تراعى عند إجراء عملية القياس وهذه الشروط كما ذكرها الإمام الغزالي (١) هي :

أولاً : -

أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع إذ تعدى الحكم فرع تعدى العلة . فإن كان وجود العلة في الفرع غير مقطوع به لكانه مظنون صح الحكم .

وهناك من يقول لا يجوز لأن مشاركة الفرع للأصل في علة الحكم لم تعلم وإنما المعلوم بالقياس أن الحكم يتبع العلة ولا يقتصر على المحل وهو الأصل .

أما إذا وقع الشك في العلة فلا يلحق الفرع بالأصل إلا أن هذا القول ضعيف لأنه إذا ثبت أن النجاسة هي علة بطلان البيع في جلد الميتة فسنا عليه الكلب إذا ثبت عندنا نجاسة الكلب بدليل ظني .

ثانياً : -

أن يكون الفرع عالياً من أى معارض راجع مقتضى نقيض ما اقتضته علة القياس . وهذا على رأى القائلين بتخصيص العلة (٢) .

(١) المستصفى ٢٥ ص ٣٢٠ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للامدنى ٢٥ ص ٥٣ .

ثالثاً :

أن يكون الحكم في الفرع مماثلاً لحكم الأصل في هيئة وذلك كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثلث والمحدد أو مماثله في جنسه وذلك كإثبات الولاية على الفتاة الصغيرة في نكاحها قياساً على إثباتها في مالها فإن المشترك بينهما إنما هو جنس الولاية لا عينها . ولو لم يكن كذلك لكان القياس باطلاً . إذا المعروف أن تشريع الأحكام غير مطلوب لذاته بل لما يفضي إليه من مقاصد المباد كجلب مصلحة لهم أو دبر مفسدة عنهم بفض النظر عن ظهور المقصود لنا أو عدم ظهوره (١) .

رابعاً :

أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه . وإلا ترتب على ذلك قياس أمر منصوص عليه على أمر منصوص عليه وهذا شرط اتفقت عليه كلمة الأصوليين فليس هناك من لا يفترقه . لأن أحد الأمرين والحالة هذه ليس أولى بالقياس على الآخر من العكس .

اعتراض وجوابه :

هناك من وجه اعتراضاً على هذا الشرط مؤداه : لم قسم كفارة الظهار على كفارة القتل في الرقة المؤمنة مع أن الظهار أيضاً منصوص عليه واسم الرقة يشمل المؤمنة والكافرة ؟؟؟

(١) المرجع السابق :

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن اسم الرقبة ليس نصاً في إجزاء الكافرة لكنه ظاهر فيه كما في الرقبة المعيبة .

فنخرج الأمر والحالة هذه عن أن يكون إجزاء الكافرة منصوحاً عليه فطلبنا حكمه بالقياس (١) .

عاماً :

أن لا يكون حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل وذلك كما لو قال الإمام الشافعي رضي الله عنه الوضوء على التيمم في الافتقار إلى النية . لأنه يلزم منه أن يكون الحكم في الفرع ثابتاً قبل كون العلة الجامعة في قياسه . حلة ضرورة كونها مستنبطة من حكم متأخر عنه اللهم إلا إذا ذكر ذلك بطريق الإلزام للخصم لا بطريق مأخذ القياس (٢) .

هذا وقد شرط قوم (٣) أن يكون الحكم في الفرع ثابتاً بالنص جملة لا تفصيلاً . وهو شرط باطل إذ الصحابة رضوان الله عليهم قد قالوا قول الرجل لامرأته : أنت علي حرام ، على طلاقه ويمينه وظهاره مع أن الفرع لا يوجد فيه نص لا على سبيل الإجمال ولا على سبيل التفصيل .

(١) المستصفي للإمام الغزالي ج ٢ ص ٢٣١ .

(٢) الإحكام للأمامي ج ٢ ص ٥٥ .

(٣) الإمام الغزالي في كتابه المستصفي ج ٢ ص ٢٣٠ .

شروط حكم الأصل :

بما يلاحظ أن بعض الأصوليين كالإمام الشوكاني ومن سار على نهجه عندما تكلموا عن شروط الأصل تكلموا عنها كلاما شاملا له وحكمه اعتقادا منهم بالعلاقة القوية بين الأصل وحكم الأصل .

وقبلا تقدم تكلمت عن شروط الأصل على وجه الاستقلال . والآن أتناول شروط حكم الأصل على أفراد فأقول وبالله التوفيق . -

يعتبر لحكم الأصل شروط ثلاثة منها ما يلي :-

أولا : -

أن لا يكون دليل حكم الأصل متاولا لحكم الفرع إذ لو كان متاولا له خرج عن كونه فرعا . وحيث يكون عقد القياس عبثا لحلوه والعبث هذه من الفائدة المرجوة منه استثناء عنه يدلل الأصل . ولأنه أيضا لا يكون جعل أحد الأمرين أصلا والآخر فرعا أولى من العكس (١) .

ثانياً :

أن يكون حكم الأصل حكما شرعيا إذ الحكم المراد بتعديته من الأصل إلى الفرع لا يكون إلا شرعيا فلو كان الحكم عقليا أو حسيا أو لغويا لمسا تحقق الفرض من القياس إذا لهدف من القياس كما سبق أن قررنا هو إثبات الأحكام الشرعية للوقائع التي غلت من النصوص . بعد تحقق الوصف الجامع

(١) إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ٢٠٥ .

« العلة » وتساويه في كل من الأصل والفرع والتساوي في الوصف الجامع لا يمكن تصوره إلا في الأحكام الشرعية فقط .

ومن ثم اشترط العلماء هذا الشرط .

ثالثا : -

أن يكون دليل إثبات حكم الأصل دليلا شرعيا . . . لأن غير الدليل الشرعي لا يتصور أن يثبت أحكاما شرعية .

رابعا : -

أن لا يكون حكم الأصل قد ثبت أنه منسوخ إذ الحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع إلا إذا تحقق الوصف الجامع متساويا بينهما .

فإذا ما فرضنا جدلا أن حكم الأصل قد نسخ مع بقاء الوصف الجامع فإننا نقاكد من أن الوصف لا اعتبار له ولا اعتداد به .

ومن هنا نعلم أن حكم الأصل لا بد أن يكون ثابتا غير منسوخ إذ لا تعدية لما ليس بثابت (١) .

خامسا : -

أن لا يكون حكم الأصل معدولا به عن قاعدة القياس (٢) لأن التعدية

(١) المستصحب للإمام الغزالي ج ٢ ص ٣٢٥ .

(٢) التلويح على التوضيح شرح التنقيح ج ٢ ص ٥٧ .

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٠٦ .

(أى تعدية حكم الأصل إلى الفرع) والحالة هذه تكون متعذرة إذا خرج من قاعدة القياس لا يمكن أن يقاس غيره عليه وذلك كشهادة خزيمة فيها لا يقبل فيه شهادة المنفرد فالشهادة كما هو مقرر ومعروف فصاحبها رجلان أو رجل وامرأتان لقوله جل وعلا : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان » (١) فشهادة خزيمة منفرداً وقبولها تكون مستثناة من هذه القاعدة وذلك بقوله صلوات الله وسلامه عليه : « من شهد له خزيمة فهو حسيبه » (٢) وكشهادة خزيمة في كونها لا يقاس عليها مقادير الحدود وعدد الركعات لأن إثبات القياس والأمر كذلك يكون إثباتاً للحكم مع وجود ما ينفيه وهذا هو معنى قول الفقهاء : « الخارج عن القياس لا يقاس عليه » (٣) .

ويرى أصحاب الإمام الشافعي رضي الله عنه جواز القياس على ما عدل به من قاعدة القياس .

أما الحنفية فقد تمتعوا بذلك منما باتوا ودون أي قيد أو شرط . وهذا بخلاف ما قرره الكرخي من المنع بشروط ثلاثة .

(١) الآية ١٨٢ من سورة البقرة :

(٢) أخرجه الطبراني وأبو داود .

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٠٦ .

أولها :

أن يكون ما ورد على خلاف الأصل قد نص على حله .

ثانيها :

أن تكون الأمة الإسلامية قد أجمعت على تعليل ما ورد به الخبر سواء اتفقوا على حله أم اختلفوا فيها .

ثالثها :

أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفا للقياس على أصل آخر^(١) .

سادسها :

أن تكون هذه حكم الأصل معينة لا مبهمة إذ إنها لو كانت مبهمة فإننا قد لا نتوصل إلى تحقيقها في الفرع فليس لقائل أن يقول : إن الزكاة تجب في الحل لنفس العلة المقتضية لوجوبها في النقد لسكون العلة هنا غامضة غير واضحة .

سابعها :

أن يكون حكم الأصل ثابتا بنص (كتاب أو سنة ، أو ثابتا بإجماع . فلا يتعد قياس حكم أصله يكون ثابتا بقياس سواء تحدث علة للقياسين

(١) المرجع السابق .

أم اختلفتا وهناك أمثلة توضيحية لذلك ذكرها الأصوليون لا داعي
للاستطراد فيها «١» .

شروط العلة : —

بعد أن تعرضنا لجملة ما قاله الأصوليون في تعريف العلة كركن من
أركان القياس التي لا يقوم إلا عليها . نتناول هنا ما اشترطه العلماء في هذه
العلة فنقول : —

للعلة أهمية خاصة من بين أركان القياس إذ لولاها لما تمكن مجتهد من
إثبات حكم الأصل لأي فرع يمكن أن يقاس عليه .

ومن هنا كان اهتمام الأصوليين بها وبشروطها التي نحن بصدد سردها
والتي يمكننا إجمالها فيما يلي وفقا لما ورد في كتاب إرشاد الفحول (٢) .

أولا : —

أن يكون للعلة تأثير في الحكم لأنها إن لم تؤثر فيه فإنه لا يجوز أن
توصف بكونها علة .

والمراد بكونها مؤثرة أن يغلب على ظن الفقيه أو المجتهد أن الحكم
الحاصل عند ثبوتها يكون لأجلها لا لأجل أمر آخر سواها . أو يقال :
إن المراد بالتأثير أن تكون مقتضية للحكم وجالبة له .

«١» شرح المصنف على المنتهى ج ٢ ص ٢٠٩ وما ينشأ .

(٢) ص ٢٠٧ وما يليها .

ثانياً : أن تكون هذه العلة وصفاً منضبطاً ظاهراً في نفسه وذاته وذلك بأن يكون تأثيرها من أجل حكمة مقصودة للشارع لا مجرد حكمة لأنما . حيثئذ تكون خافية ومن ثم فلا يظهر إلحاق غيرها بها . وتوضيحاً لهذا الشرط نقول : إن الرضا في العقود هو أساس قيلها وانعقادها إلا أنه أمر باطن لا اطلاع لنا عليه ومن ثم فقد نيطت العقود بصيغها لكونها ظاهرة منضبطة وكذلك نجد أن هبة إفطار المسافر في نهار رمضان هي السفر لا المشقة لأن المشقة وصف يخفى يختلف من شخص إلى شخص .

أما السفر فهو وصف ظاهر منضبط لا يختلف من شخص إلى آخر وهكذا نجد أن العلل لا بد وأن تكون أوصافاً ظاهرة منضبطة^(١) .

ثالثاً :-

أن تكون العلة واضحة جلية فلا تكون اخفى أو مساوية وإلا لما أمكن إثبات الحكم بها في الفرع .

رابعاً :-

أن لا يرد العلة نص أو إجماع بمعنى أن تكون سالمة من هذا الرد (٠) :

(١) المعتمد على مختصر المذهب ج ٢ ص ٢١٣ وما يليها ، إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ٢٠٧ .

(٢) مختصر المذهب لابن الحاجب ج ٢ ص ١٢٩ .

خامساً :-

أن لا تكون العلة معارضة بعلة أخرى هي أقوى منها فالأقوى الحق بالحكم من غيره كما أن النص أحق بالحكم من القياس .

سادساً :-

يشترط في العلة أيضاً أن تكون مطردة بمعنى أنه كلما تحقق وجودها تحقق وجود الحكم . وهنا تكون قد سلمت من النقض الذي هو وجود العلة مع عدم وجود الحكم لأنها لو لم تسلم من النقض أبطلت .

سابعاً :-

أن لا تكون العلة صفة عدمية في حكم ثبوت إذ لو كان العدم علة لحكم ثبوت لكان العدم مناسباً واللازم باطل فبطل ما أدى إليه وهو كون العلة صفة عدمية .

والعلماء قد اتفقت كلهم على جواز تعليل العدمي بالعدمي كعدم نفاذ تصرف المجنون لعدم توافر عقله . كما اتفقوا على جواز تعليل الوجودي (أي الثبوت) بالوجودي وذلك كتحریم الخمر لوجود صفة الإسكار .

وعما اتفقوا على إيجازه أيضاً جواز تعليل العدمي بالثبوت كعدم نفاذ تصرفات السفينة لتحقق إسرافه وتبذيره أهواله هنا وهناك . فهذه أمور ثلاث تعتبر محل إجماع بين السادة الفقهاء .

أما ما نحن فيه فهو محل خلاف بينهم وهو تعليل الحكم الوجودي
أو الثبوتي بوصف عدمي فقد ذهب الأكثر إلى القول بجواده بينما ذهب
الهمض إلى منعه للسبب الذي سبق بيانه^(١) .

ثامنا :-

أن لا تكون العلة المتعدية هي نفس المحل أو جزء منه إذ لو فرض
تحقق ذلك لكان مانعا من كونها متعدية ل تكون قاصرة وتخرج
والحال هذه من أن تكون أحد أركان القياس^(٢) .

ثامنا :-

أن لا تكون العلة قد أوجبت للفرع حكما بينما قد أثبت الأصل حكما
آخر مخالفا لحكم الفرع . وإلا لما كان القياس أدنى فائدة .

(١) شرح مختصر للنهي لمحمد الدين والفلة ص ٢١٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٢ ، إرشاد الفحول ص ٢٠٢ .

عاشراً :

أن يترتب على انتفاء العلة انتفاء الحكم والمقصود هنا انتفاء العلم بالحكم أو الظن به إذ إنه من المقرر إنه لا يلزم من انعدام الدليل انعدام مدلوله .

الشرط الحادى عشر :

أن لا تكون العلة موجبة لأمرين متضادين لأنها والحالة هذه تكون مبررة لحكمين متضادين وهذا ما لم يقل به أحد .

الشرط الثانى عشر :

أن لا تأخر العلة فى ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل .

وهذا إذا كانت العلة بمعنى الباعث على الحكم لأنه لو تأخر ثبوتها والجسالة هذه لترتب على ذلك ثبوت الحكم بغير باعث وهذا محال .

والمثال الموضح لهذا الشرط هو أنه إذا قيل لمن أصابه عرق الكلب أنه أصابه عرق حيوان نجس فيكون العرق نجساً كلعابه فإنه يمنع كون عرق الكلب نجساً .

فيقال حينئذ لأنه أى الكلب مستقنر فإتنازى أن الاستقنار وهو العلة إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته .

(م ٦ قياس الأصوليين)

الشرط الثالث عشر :

أن تكون العلة وصفاً مميّناً حتى يصح رد الفرع إليها إذ أن الرد إليها لا يكون إلا بهذه الوسيلة^(١) .

الشرط الرابع عشر :

أن تكون العلة وصفاً مقدراً إذ إنه لا يجوز التحليل بأى صفة مقدرة خلافاً لبعض المتأخرين من الأصوليين .

الشرط الخامس عشر :

أن يكون طريق إثبات العلة طريقاً شرعياً كما سبق أن قررنا ذلك عند كلامنا عن شروط الحكم حيث قلنا إن طريق ثبوته لا بد وأن يكون شرعياً وقد ذكر ذلك الأمدى في أحكامه.

الشرط السادس عشر :

إذا كانت العلة مستتبطة لا منصوصة فإنه يشترط فيها أن لا ترجع على الأصل بالإبطال أى إبطاله أو إبطال بعضه وإلا ترتب على ذلك ترك الرجوع إلى المرجوح إذ الظن المستفاد من الاض أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط لأنه فرع له والفرع لا يرجع على أصله بالإبطال^(٢) .

١٠. إرشاد الفحول ص ٢٠٨ .

٢٠. المرجع السابق ، شرح المضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب

٢٣ ص ٨ ٢ وما يليها .

والإلزام من ذلك أن يرجع إلى نفسه بالإبطال .

الشرط السابع عشر :

إذا كانت العلة مستنبطة أيضا فإن العلماء قد اشترطوا فيها أن لا تكون معارضة بعارض أخرى منافي بوجوده في الأصل .

الشرط الثامن عشر ،

أن لا تكون العلة معارضة لعلة أخرى تقتضي نقض حكمها .

الشرط التاسع عشر :

إذا فرض وكان الأصل مشروطاً بشرط فإنه يشترط في العلة والحالة هذه أن لا تكون موجبة لإزالة هذا الشرط .

الشرط العشرون :

أن لا تكون العلة مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي .

الشرط الواحد والعشرون :

أن لا يكون الدليل الدال على العلة متناولاً لحكم الفرع لا عن طريق العموم ولا عن طريق الخصوص وإلا ترتب على ذلك (وهذا أمر منطقي وبدهي) الاستثناء عن القياس (١) ؛

هذه هي الشروط التي يتطلب توافرها في القياس وهي شروط متفق عليها بين العلماء، وهناك شروط وقع فيها الخلاف كاشتراط بعضهم أن لا تكون العلة مخالفة لمذهب أحد الصحابة إلا أن مثل هذا الشرط وغيره لا يعتد به جمهور العلماء (١).

بهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن شروط علة القياس وبإثباتنا من الكلام عنها نكون قد انتهينا من الكلام عن شروط القياس بوجه عام

الباب الثاني

• أقسام القياس وما يجري فيه وما لا يجري ،

سوف يكون كلامنا في هذا الباب مقسماً الى فصلين .

تحدث في الفصل الأول عن أقسام القياس .

ونفرد كلامنا في الفصل الثاني عما يجري فيه القياس وما لا يجري .

الفصل الأول

أقسام القياس

الواقع أن هناك تقسيمات عدة للقياس باعتباريات مختلفة .

فقد يقسم القياس تارة باعتبار درجة الوصف الجامع بين كل من الأصل والفرع .

ويقسم تارة أخرى باعتبار تبادل الأدب إليه دون تأمل وتمعن وعدم تبادله إليه

كما يقسم تارة ثالثة باعتبار ذكر العلة فيه وعدم ذكرها .

وفيما يلي سوف نتناول هذه التقسيمات الثلاثة وفقا لهذه الاختبارات الثلاثة فنقول وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد :

التقسيم الأول .

باعتبار درجة الوصف الجامع في الأصل والفرع .

لقد قسم علماء الأصول القياس بهذا الاعتبار إلى أقسام ثلاثة :

الأول .

أن يكون الوصف الجامع في الفرع أقل درجة منه في الأصل

وذلك كقياس العلماء تحريم شرب النبيذ وإيجاب الحد على شربه على
تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد على شربه لوجود الوصف الجامع بين
الأصل وهو الخمر والفرع وهو النبيذ .

وإذا ما دققنا النظر لوجدنا أن الوصف الجامع وهو الإسكار موجود
بدرجة أقل من وجوده في الأصل .

وهذا القسم متفق عليه بين العلماء كما قرر ابن السبكي ذلك في كتابه
الإيجاج (١) عن طريق اعراض أورده ثم أجاب عنه .

الثاني .

أن يكون الوصف الجامع في الفرع أقوى منه في الأصل وذلك
كقياس ضرب الوالدين أو قتلهما على التأفيف لهما في حرمة الكل لتحقيق
الوصف الجامع في كل من الأصل (التأفيف) والفرع (الضرب والقتل)
ولاشك أننا بدون أدنى تأمل نعلم علم اليقين أن الوصف الجامع أي العلة
وهي (الإيذاء) موجود في الفرع (الضرب والقتل) بدرجة أقوى وأكد
من درجة وجودها في الأصل (التأفيف) .

الثالث :

أن يكون الوصف الجامع في الفرع مساوياً له في الأصل وذلك كما إذا

فإننا الأمة على العبد فأعطيناها أحكامه في الامتنق لوجود الوصف الجامع في كل منهما وهو الرق ولا شك أن هذه الصفة وهي الرق موجودة بقدر متساو بينهما إذ لا يمكن أن توصف درجة وجوده فيهما بقوة أو بضعف .

١ وما يلاحظ هنا أن هذين القسمين (الثاني والثالث) قد اختلف عليهما الفقهاء فهناك من يقول إجماعاً من باب دلالة النص أو لخرى الخطاب أو مفهوم الموافقة وذلك وفقاً لاختلافهم في المصطلحات .

التقسيم الثاني :

باعتبار تبادر الدهن إليه وعدم تبادره .

قسم علماء الأصول القياس بهذا الاعتبار إلى قسمين هما : (القياس الجلي - القياس الخفي) وفي الصفحات التالية سوف أتناول كلا منهما بالشرح والبيان .

الأول :

القياس الجلي

عرف القياس الجلي بتعريفات عدة فقد عرفه صاحب كتاب التقرير والتحجير (١) بأنه . ما علم فيه نفي إعتبار الفرق بين الأصل والفروع ، وعرفه ابن الحاجب في مختصره (٢) بأنه :

(١) ج ٢ ص ٢٢١ .

(٢) ٢٣ ص ٢١٧ .

وما قطع بيني الفارق فيه ، وجاء في شرح المعتمد (١) لمختصر ابن الحاجب أنه : « ما علم فيه بيني الفارق بين الأصل والفرع قطعاً ، وإذا ما أمعنا النظر في هذه التعريفات وجدنا أنها تكاد تكون متماثلة إلا في لفظين هما كلمة (اعتبار) وكلمة (قطعاً) ونستطيع أن نملل زيادة كل منهما في التعريف بأن نقول :

إن من أضاف إلى تعريفه كلمة (اعتبار) إنما أضافها إيماناً منه بأن الفارق بين الأصل والفرع أمر لا بد وأن يكون موجوداً ومحققاً في كل قياس فلا بد أن يكون الفارق في القياس الجلي فارقاً له اعتبار خاص بحيث يقتضي مزيد اختصاص الأصل بالحكم .

أما من ذكر كلمة (قطعاً) بعد أن ذكر العلم فإنه إنما ذكرها لأنه لا يريد بالعلم الإدراك الجازم وإنما يريد به مطلق الإدراك الشامل للعلم واليقين والظن .

وعلى هذا نستطيع أن نؤكد ما سبق أن ذكرناه من أن كل ما قيل في تعريفات القياس الجلي يكاد يكون متقارباً .

ولما كان نقي الفارق بين كل من الأصل والفرع قد يكون قطعياً كما قد يكون ظنياً .

وفي كلتا الحالتين قد يكون الأمر المسكوت عنه أولى واليق بالحكم

(١) نفس الجزء السابق والصفحة .

من الأمر المصرح به أو مسارياً له فإن العلماء قد قسموه إلى أربعة أقسام على أساس أن نفي الفارق بهذه الاعتبارات هو مفهوم الموافقة .

وهذه الأقسام الأربعة هي :

الأول :

أن يكون الأمر المسكوت أولى وأليق بالحكم من الأمر المصرح به مع نفي الفارق قطعاً وذلك مثل قياس القتل والضرب أى قتل الوالدين أو ضربهما على التأفيف لهما في إثبات الحزمة الثابت بقوله جل شأنه :

« ولا تقتل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً (١) » .

وكقياس أربعة رجال عدول على رجلين عدلين في قبول الشهادة الثابت بقوله تعالى :

« وأشهدوا ذوي عدل منكم (٢) » .

الثاني :

أن يكون الأمر المسكوت منه مساوياً للأمر المصرح به مع نفي الفارق قطعاً وذلك مثل إغراق مال اليتيم أو إجرافه عندما نلحقه بأكل ماله

(١) الآية (٢٣) من سورة الإسراء .

(٢) الآية (٢) من سورة الطلاق .

في إثبات الحرمة بمقتضى قول الحق تبارك وتعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً (١) » .

فإننا نلاحظ أن العلة التي من أجلها حرم أكل مال اليتيم موجودة بقدر متساو في حالتي الإغراق أو الإحراق ولا فارق قطعاً .

ويمثل لهذا النوع أيضاً بقياس صب البول في الماء على التبول فيه المنهى عنه بقول رسول الله ﷺ : (لا يبولن أحدكم في الماء الراكد الذي لا يجري ثم يغتسل فيه) (٢) .

الثالث :

أن يكون الأمر المسكوت عنه أولى بالحكم من الأمر المصرح به مع نفي الفارق بالظن الغالب وذلك مثل قياس شهادة الرجل الكافر على شهادة الرجل الفاسق في رد كل من شهادتهما الثابت بقول الله سبحانه وتعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون (٣) » .

فإن الملاحظ هنا أن الأمر المسكوت عنه وهو شهادة الرجل الكافر أولى بالحكم (الود) من شهادة الرجل الفاسق إلا أن نفي الفارق بينهما أمر

(١) الآية (١٠) من سورة النساء .

(٢) الحديث زواه الترمذي واللساني وأبو داود .

(٣) الآية (٤) من سورة النور .

مظنون لأن احتمال تهرز الكافر عن الكذب لدينه قائم .

ومثاله أيضاً قياس البيمة العمياء بالبيمة العوراء في منع التضحية بها وفقاً لحديث رسول الله ﷺ والذي رواه عنه الصحابي الجليل البراء بن عازب حيث قال قال رسول الله ﷺ : « أربع لا تجوز في الأضاحي العوراء البين عورها والمريضة البين مرضها . . . الخ (١) » .

فإننا نلاحظ في هذا المثال أن الأمر المسكوت عنه وهو البيمة العمياء أولى بالتحكم (منع التضحية بها) من الأمر المصرح به وهو البيمة العوراء إلا أن نفي الفارق أمر محتمل مظنون وليس مقطوعاً به لاحتimal أن تكون العلة في المنع أبست كما يتبادر إلى أذهاننا من أن العور تقص في البيمة يوجب نقصان قيمتها وبالتالي نقصان ثمنها ولاشك أن العمياء بذلك أولى وأجدر . وإنما العلة هي أن العور قد يكون سبباً في هزال البصر وضعفه لأن البيمة العوراء ناقصة النظر ولا جدال كما قد يكون سبباً في هزال جسمها وضعفه لأنها عندما ترى سوف ينقص دهيها بالنسبة لباقي البهائم لعدم إبصارها لما أمامها فلا تتناول ما يكون سبباً لقوة جسمها .

وهذا بخلاف البيمة العمياء فإنها لا ترى بنفسها وإنما يقوم مالكها بتقديم العلف إليها .

وهو بلاشك لا يقدم لها إلا العلف الجيد الحسن ولا جدال أن في

(١) نيل الأبطار للإمام الشوكاني ج ٥ ص ٢٠٥ .

ذلك ما يبعد عنها الضعف والهمزال.

الرابع :

أن يكون الأمر المسكوت عنه مساوياً للأمر المصرح به مع أن نفي
الفارق مظنون لا مقطوع .

وذلك كما سبق أن مثلنا بقياس الأمة على العبد في سرابة العتق الذي
نص عليه في العبد بمقتضى قول رسول الله ﷺ :

« من أعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه
قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد هتق عليه
ما عتق (١) » .

والذي منع من كون نفي الفارق قطعياً هو أن هناك احتمالاً
مؤداه أن يكون العبد قد نص عليه في الحديث بألف الذكر الخصوصية
فيه لا لتحقيق في الأمة وهي أنه إذا ما أعتق قد يمارس أحمالاً لا تمارسها
النساء ولا تسند إليهن .

ومن هنا حكمنا بكون نفي الفارق ظنياً لا قطعياً .

(١) رواه الدارقطني وانظر نيل الأوطار ج ٦ ص ٩٦ .

الثاني : القياس الحقى .

يعرف القياس الحقى بأنه ما كان نقي الفارق فيه مظهرنا لا مقطوعا (١).

وقال الأمدى فى إحكامه . القياس الحقى هو ما كانت الملة فيه مستنبطة من حكم الأصل (٢) .

وقد مثلوا له بقياس القتل بالآلة الثقيلة على القتل بالآلة المحددة فى وجوب القصاص . كما مثلوا له بقياس النيفذ على الخمر فى الحرمة . وإنما كان نقي الفارق هنا مظهرنا لا مقطوعا لاحتمال أن تكون هناك خصوصية فى الآلة المحددة أو فى الخمر جعلت محل اعتبار فى حكم كل منهما فسلو جود هذا الاحتمال كان نقي الفارق مظهرنا .

تمت :-

ونختم كلامنا عن التقسيم الثانى من تقسيمات القياس بنعمة لا بد من الإشارة إليها وهى أن التقسيم سأل الذكر جاء وفقاً لما قرره جمهور العلماء ما عدا الحنفية . والحنفية متفقون معهم من حيث المبدأ وإن اختلفوا معهم من حيث تعريف كل قسم فقد سبق لك تعريف الجمهور لكلا القسمين (الجللى النفسى) .

(١) إرشاد الفحول للإمام الشوكانى ص ٢٢١٢ .

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام للأمدى ج ٢ ص ٩٦ .

أما الخفية فإنهم يعرفون القياس الجلي بأنه المتبادر إلى الأذهان بينما يعرفون الخفى بأنه أقل تبادراً إلى الأذهان من الجلي .

ومن هذا المطلق يطلقون على القياس الجلي أنه قياس بينما يسمون القياس الخفى بالاستحسان (١) .

التقسيم الثالث : باعتبار - ذكر العلة وعدم ذكرها فيه إن القياس بهذا الاعتبار يقسم إلى أقسام ثلاثة هي قياس العلة ، قياس الدلالة قياس في معنى الأصل وجه الحصر :

ووجه حصر هذا التقسيم كما ذكره صاحب كتاب الإحكام (٢) هو أن الوصف الجامع بين الأصل والفرع لا يخلو من أن يكون قد صرح به أو لم يصرح به . فإن كان قد صرح به فلا يخلو إما أن يكون هو العلة الباعثة على الحكم في الأصل أو لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها . فإن كان الأول فهو قياس العلة وإمامي كذلك للتصريح بها فيه . وإن كان الثاني فهو قياس الدلالة . وأما إن كان الوصف الجامع بين الأصل والفرع غير مصرح به في

(١) التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة ج ٢ ص ٨٤ ، تفسير التحرير ج ٤ ص ٧٨ .

(٢) الإحكام للأمدى ج ٢ ص ٩٦ .

القياس فهذا هو القسم الثالث والآخر وهو ما يسمى بالقياس في معنى الأصل .

وبعد أن بينا وجه الحصر نعرض فيما يلي لكل قسم على حدة شارحين ومفصلين :-

الأول :-

قياس العلة .

وقد عرفه الأصوليون بأنه ما صرح فيه بالعلة (الوصف ، الجامع) بغض النظر عن كونها منصوصة أو مستنبطة وقد مثلوا لهذا النوع من القياس بقياس النبيذ (١) على الخمر في تحريم شرب كل منهما لوجود الوصف الجامع وهو الإسكار .

وقد مثل العلماء لما صرح الشارع فيه بالعلة بقول النبي ﷺ في وجوب تكفين الشهيد في ثيابه التي استشهد فيها : د زملوهم في ثيابهم بكمومهم ودماتهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك (٢) .

(١) ماء العنب إذا غلا واشتد وقلف باليد .

(٢) روى الحديث بروايات مختلفة أنظر نيل الأوطار للشوكاني ج ١ ص ٤٥

د م - ٧ قياس الأصوليين ،

الثاني :

قياس الدلالة .

ويعرف بأنه ما لم تذكر فيه العلة اكتفاء بذكر لازمها .

وقد مثل العلماء لهذا النوع من القياس كما ذكر صاحب كتاب الإحكام (١) بالجمع بين النبيذ والخمر لراثة الملازمة للشدة المطربة . أو الجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل استدلالاً به على الموجب الآخر كأن الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد وقتل الجماعة للواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير إيجابها .

فالأصل هنا هو القتل والفرع هو القطع . والعلة هي وجوب الدية على كل واحد . والحكم هو وجوب القصاص على الجميع . فما دام الفرع قد شارك الأصل في العلة فإنه لا بد وأن يشاركه حتماً في الحكم .

ومن ثم ندرك السر في تسمية هذا القسم بهذا الاسم وهو أن العلة فيه دالة على حصول موجب الحكم .

الثالث : قياس في معنى الأصل :

وقد عرفه الأصوليون بأنه ما لم يصرح فيه بالوصف الجامع بين الأصل والفرع . أو يقال : إنه ما صرح فيه بنفي الفارق وقد مثل لهذا القسم بقياس الأمة على العبد في سرية العتق الثابت بحديث رسول الله ﷺ : ومن أعتق شركاءه في عبد وكان له مال يبايع ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ما عتق (٢) .

وإنما وقع هذا القياس بواسطة نفى الفارق (١) .

بعد أن استعرضنا بإيجاز غير غفل تقسيات القياس بالاعتبارات الثلاثة السابقة نود أن نلفت النظر إلى أن هناك طائفة من العلماء قد تناولوا تقسيمه باعتبار آخر غير هذه الاعتبارات وهذا الاعتبار هو الاستدلال .

ومن هذا المنطلق قسموه إلى أقسام ثلاثة : قياس حلة ، قياس دلالة ، قياس شبه . وقد تناول ابن القيم (٢) هذه الأقسام بالبيان والتفصيل عند كلامه عن مبحث الاستدلال حيث قال : « والآلية المستعملة في الاستدلال على حجية القياس ثلاثة » .^٤ دلال على ورودها جميعها في كتاب الله الكريم .

ولما كان قد سبق لنا أن تحدثنا عن القسمين الأولين (قياس الحلة ، قياس الدلالة) فإننا سوف لا نتعرض هنا إلا لما ذكره ابن القيم خاصة بقياس الشبه حيث إنه قد عقد فصلاً خاصاً به قال فيه :

« وأما قياس الشبه فلم يحكمه الله سبحانه إلا عن المبطلين وقد ضرب لذلك مثلاً بما حكاه الحق سبحانه وتعالى عن إخوة يوسف عليه السلام فقد قال الله عز وجل إخباراً عنهم أنهم قالوا : لما وجدوا الصواع في رجل أخيم . وقالوا إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل فأسرهما يوسف في نفسه ولم يدعها لهم قال أنتم شر مكاناً والله أعلم بما تصفون (٢) فإنه يلاحظ هنا أن الفرع

(١) الإحكام اللامدى ٢ ص ٩٢ .

(٢) أعلام الموقعين ١ ص ١٢٢ وما يليها ، (٣) الآية (٧٧) من سورة يوسف

والأصل لم يجمع بينهما لا بعلة ولا بدليل علة وإنما الحق الفرع بالأصل دون دليل جامع اللهم إلا مجرد الشبه الجامع بينهما حيث قالوا : إن يوسف يقاس على أخيه لما بينهما من وجوه شبهة وما دام هذا قد سرق فكذلك يوسف . وأظنك معنى في أن القياس بهذه الصورة قياس فاسد إذ الأخوة لا يتصور أن تكون علة للسرقة كما أنها ليست بدليل على الحكم عليهما بهذا (السرقة) .

وكذلك مثل ابن القيم لهذا النوع من القياس (قياس الغيبة) بما حكاه المولى سبجانه وتعالى إخباراً عن الكفار عندما قال جل وعلا على لسان الكفار من قوم نوح عليه السلام : « فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلاً وما نراك أنبىء من هؤلاء الذين هم أرادنا بآدى الرأى وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين » (١) فإتينا فلاحظ هنا أن قوم نوح من الكافرين عندما قالوا ما قالوا إنما اعتبروا شبهة لهم من حيث الأدمية . وبنوا على ذلك أن أحد الشبهين لا بد وأن يتساوى في الحكم مع الشبه الآخر وكأنهم يريدون أن يقولوا : نحن آدميون فكما أننا لسنا رسلاً فأنتم كذلك ولا فضل ولا مزية لأينا على الآخر . وواضح أن قياسهم هذا قياس فاسد ولا أدل على هذا من إجابة الرسل عليهم عندما قال الحق تبارك وتعالى على لسانهم : « قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم

ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وما كان لنا أن تأتيكم بسلطان إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون (١) وعندما قال جل شأنه : « وإذا جاءتهم آية قالوا لن تؤمن حتى توفى مثل ما أوفى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون » (٢) .

وعندما ردعز وجل على مشركي مكة عندما اعترضوا على اختصاص محمد عليه الصلاة والسلام بنزول الوحي عليه : « وقالوا لو انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم . أم يقولون رحمة ربك نحن قل إنما بيننا وبينهم ميثاقهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون (٣) فقد ثبت من خلال هذه النصوص السكريّة أن جميع هذه الآفيسة فاسدة لما فيها من إجماع بين الأصل والفرع لمجرد الشبه دون نظر إلى علة أو دليل علة .

ولقد علل الإمام الإسئوى لتسمية هذا النوع من القياس بهذا الاسم قائلاً : « لقد عرفه (أى قياس الشبه) بعضهم بأنه الوصف الذى لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث المستفيض وإنما كن ألف من الشارع الالتفات إليه فى بعض الأحكام فهو دون المناسب وفوق الظردى ولأجل شبهه بكل منهما سمي بهذا الاسم (قياس الشبه) .

(١) الآية (١١) من سورة إبراهيم .

(٢) الآية (٢٤) من سورة الأنعام .

(٣) الأيتان (٢٧، ٢٨) من سورة الزخرف .

الفصل الثاني

ما يجرى فيه القياس وما لا يجرى فيه

أحب أن أسجل بادی. ذی بدء. أن جميع العلماء متفقون على عدم جريان القياس في الأمور التي لا يعقل معناها كوجوب الدية على قاتلة القاتل.

وإنما كان هذا الأمر محل اتفاق لأن إجراء القياس في مثل هذه الأمور متعند.

وذلك لأن القياس ، كما هو معروف لدينا ، فرع تعقل علة حكم الأصل وتعديتها إلى المرح فما لا يعقل له علة فإثباته بالقياس يكون مبتدأ (١).

كما أنهم متفقون على جريانه (أى القياس) في جميع الأحكام الشرعية اللهم إلا ما ثبت بخصوصية لاتعداه إلى غيره.

ويستثنى من دائرة الاتفاق أيضا الأمور التي وقع اختلاف في جريان القياس فيها بين جمهور العلماء والحنفية.

(١) الإحكام في أصول الأحكام للامدنى ج ١ ص ١٤٠.

ومن ثم تكون الألف واللام في قول الإمام البيضاوى :

(القياس يجرى في الشرعيات) (١) ليست دالة على العموم وإنما على الجنس حتى يتسنى لنا استثناء الأمور التي وقع فيها الخلاف والامور التي لها وجه اختصاص بالحكم كعدم القياس على شهادة غزيرة منفردة.

وفيما يلي سوف نتناول الأمور التي وقع خلاف في جريان القياس فيها من عدمه .

وهذه الأمور هي :

أولاً : العقليات :

يرى جمهور المتكلمين (٢) أن القياس يجرى في مثل هذه الأمور متى تحقق فيها الجامع العقلي والمعروف لديهم بإلحاق الغائب بالشاهد وعلى نهج علماء الكلام سار الإمام البيضاوى مستدلاً على ذلك بأن الأدلة التي أثبتت الاحتجاج بالقياس عامة حيث لم تفرق بين شرعيات وعقليات الأمر الذي يجعلنا نقرر كونه حجة في جميعها استناداً إلى إطلاقات الأدلة وعمومياتها .

وهذا الجامع العقلي المراد تحقيقه في العقليات لا يبدو أن يكون أحد أربعة أمور :

(١) المنهاج ج ٢ ص ٢١ وما يليها .

(٢) أصول الفقه لاستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ج ٤ ص ٢٢ .

أولها :

الملة كأن يقال العالمية في الشاهد (أى المخلوقات) معللة بالعلم فهي في الغائب (الحق سبحانه وتعالى كذلك ومقتضى هذا القياس ثبوت العلم لله عز وجل لاتصافه بالعالمية .

ثانيها :

الحمد كأن يقال : العالم الشاهد هو من ثبت له العلم فالعالم الغائب كذلك أى من ثبت له العلم .

ثالثها

الدلائل كأن يقال : إلتقان الشيء والتخصيص فيه : دلان في الشاهد على العلم والإرادة كذلك في الغائب بمعنى أحدهما (الإلتقان والتخصص) يدلان عليهما (العلم والإرادة) ومقتضى هذا القياس ثبوت صفى العلم والإرادة لله سبحانه وتعالى .

رابعها

الشرط كأن يقال : العلم والإرادة في الشاهد أى الحاضر شرطهما الحياة فيكونان شرطا في الغائب كذلك (١) .

(١) نهاية السؤل ٢ ص ٢٥٠ .

ثانياً : الاسباب :

ذهب أ كثر الشافعية إلى أن القياس يجرى في الاسباب وبالتالي
يكون حجة فيها بينما ذهب أصحاب الإمام أبي حنيفة وأبو زيد
الدبوسي من الحنفية وأ كثر المالكية إلى عدم جريان القياس فيها وهو
ما اختاره البيضاوي وابن الحاجب والآمدی (١) . وما قيل في الخلاف
بالنسبة لجريان القياس في الاسباب يقال في الشروط . ولتوضيح جريان
القياس فيما تأتي بمثالين أحدهما للاسباب والثاني للشروط .

فثال جريان القياس في الاسباب قياسهم القتل بالمثل على القتل
بالمحدد بجامع القتل الحمد العدوان في كل من المقيس عليه والمقيس .

ولما كان المحدد سبباً لوجوب القصاص على من قتل به فكذلك
المثقل يكون سبباً لوجوب القصاص على من قتل به :

ومثال جريان القياس في الشروط قياسهم الوضوء على التيمم بجامع
الطهارة في كل منهما . ولما كانت النية شرطاً في التيمم فإنها لا بد وأن
تكون شرطاً في الوضوء كذلك .

ولسلك من المجوزين والممانعين أدله استندوا إليها .

(١) الإحكام ج ٢ ص ١٢٨ ، أصول الفقه لفضيلة الشيخ زهير ج ٤
ص ٦٠ ، مناهج العقول ج ٢ ص ٢٢ .

دليل المجوزين :

سبق أن ذكرنا أنهم استندوا إلى إطلاقات وعمومات الأدلة المثبتة
لحجية القياس والتي لم تفرق بين أمر وآخر وعلى ذلك فإن القياس يكون
بمعنى في جميع الأمور .

دليل المانعين .

وقد استند المانعون إلى أن القياس لا ينعقد إلا بوجود الوصف
الجامع بين الأصل والفرع . والأمر بالنسبة للشروط والأسباب لا يخلو
فإنما أن يتحقق الجامع أولاً فإن لم يتحقق فواضح أنه لا قياس نظراً لعدم
أهم ركن من أركان القياس وهو الوصف الجامع (العلة) وإن تحقق
فالقياس والحالة هذه عديم الجدوى لأن تحقق الجامع بمثابة السبب أو
الشرط وعندئذ يكون كل من الأصل (المقيس عليه) والفرع (المقيس)
فرداً من أفراد هذا السبب أو ذلك الشرط . فقد رأينا أنه على كلا الحالين
(تحقق الوصف الجامع وعدم تحققه) لا ينعقد قياس ومن ثم قالوا بمنع
جريان القياس في الشروط والأسباب .

الرد على المجوزين :

يرد عليهم بأن هذه العمومات خصصت بالنسبة للأسباب والشروط
وما أتيت به من أمثلة لجريان القياس فيها مردود بأن قياس القتل بالقتل

هل المحدث لم يكن في السببية وإنما كان في إيجاب القصاص بجامع القتل
العمد العدوان في كل من الأصل والفروع وهو السبب .

وبأن قياس الوضوء على التيمم إنما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة
المقصودة للصلاة وذلك هو السبب (١) .

ثالثاً . اللغة :

وقع خلاف بين العلماء حول إثبات اللغة بالقياس من عدمه . وإن كان
هناك شبه إجماع من أهل الأدب وعلماء اللغة العربية على جواز
إثباتها به . ومن ثم قال الإمام أحمد بن حنبل : « إن جمهور أهل الأدب
على أن القياس يجري في اللغات ، كما نقل ابن جني في خصائصه أنه
قول أكثر علماء العربية » (٢) .

وقيل أن نذكر المذاهب التي قيلت في هذا الصدد لا بد وأن نحرر
حل النزاع إذ الخلاف في إثبات اللغة بالقياس ليس على إطلاقه .

تحرير محل النزاع :

قالوا : إما أن يكون المستفاد من اللغة حكماً وإما أن يكون لفظاً (٣) .

(١) الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ص ١٢٩ .

(٢) الخصائص لابن جني ج ١ ص ٣٥٧ وما يليها .

(٣) أصول الفقه لفضيلة الشيخ زهير ج ٤ ص ٥٣ ، نهاية السؤل ج ٢ ص ٢٣٠

فإن كان المستفاد منها حكماً كنصب الحال ورفع الفاعل مثلاً فالانفاق قائم على أنه لا قياس في هذا .

لأن نصب الحال أو رفع الفاعل ثبت من تتبع كلام العرب واستقرائه فأصبح بمثابة قاعدة كلية ينطبق حكمها على جميع جريئياتها دون اختصاص بفرد دون آخر .

وإن كان المستفاد من اللغة لفظاً فالامر لا يخلو إما أن يكون هذا اللفظ علماً أو صفة أو اسم جنس .

فإن كان اللفظ المستفاد علماً أو صفة فالانفاق أيضاً قائم على أن القياس غير جارٍ فيهما .

أما العلم فلأنه موضوع لذات وليس موضوعاً لمعنى حتى يتسنى لنا القول بانتقال هذا المعنى من محل إلى محل آخر ومن ثم امتنع القياس لعدم الوصف الجامع .

وأما الصفة كقولنا (عالم - جاهل - لئيم - كريم) فلأنها مطردة في كل من تحقق فيه هذا المعنى (العلم - الجهل - اللؤم - الكرم) بمقتضى وضعها اللغوي .

وما دامت الصفة مطردة بمقتضى الوضع فإن القياس فيها حينئذ لا يكون مجدياً ولا مقيداً .

وأما إذا كان اللفظ المستفاد من اللغة اسم جنس فالأمر أيضاً لا يخلو إما أن يكون لاسم الجنس هذا معنى يمكن ملاحظته في غير جنسه أو لا يكون:

فإن لم يكن له معنى يمكن ملاحظته في غير جنسه فلا يمكن جريان القياس فيه والحالة هذه لعدم الوصف الجامع ولأن واضح اللغة إنما وضعه حيثئذ لـكل من يتحقق فيه هذا المعنى وذلك كالبلوغ والذكورة بالنسبة للرجل فالقياس لا فائدة فيه لأن هذه الصفات مطردة بحكم الوضع اللغوي:

وإن كان له معنى يمكن ملاحظته في غير جنسه فهذا هو بيت القصيد وهو محل النزاع بين السادة العلماء وذلك كلفظ الخمر فإن علماء اللغة قد وضعوا هذا اللفظ للتخمر من عصير العنب إذا تقلا وقلف بالزبد لمراعاة معنى فيه وهو المخامرة .

ولا شك أن هذا المعنى (المخامرة) يدور مع اللفظ (الخمر) وجوداً وهدماً بمعنى أن عصير العنب عند المخامرة يسكون خمرأ وعند عدمها لا يكون كذلك :

وهنا يحىء التساؤل الذى هو محل النزاع وموضع الخلاف . هل إذا وجد هذا المعنى وهو المخامرة فى شيء آخر غير الخمر كالنبيذ مثلاً يجوز أن يطلق عليه هذا الاسم (الخمر) أم لا ؟ فى المسألة مذهبان : -

المذهب الأول :

يرى جواز إطلاق اسم الخمر على النبيذ لتحقيق معنى المخامرة فيه ومعنى
هذا جواز جريان القياس في اللغة ويمثل هذا المذهب بعض الأصوليين
كالإمام البيضاوي والإمام الرازي .

المذهب الثاني :

يقول بعدم جواز إطلاق اسم الخمر على النبيذ أي أنه لا يجوز جريان
القياس في اللغة ويتزعم هذا الرأي جمهور الحنفية والشافعية . وفيما يلي سوف
تعرض لذكر ما استدل إليه أصحاب المذهبين :

دليل المجوزين .

أستدل المجوزون بدليلين :

أحدهما :

أن التسمية كما سبق أن ذكرت تدور مع المعنى وجوداً وعدماً .
والدوران كما هو مقرر أصولياً أحد الطرق المثبتة للعلية وعلى هذا يكون
المعنى هو العلة في التسمية ومعروف أن وجود العلة يقتضي وجود
معلولها فلم توجد التسمية عندما يوجد المعنى تكون العلة قد وجدت
وتختلف المعلول وهذا باطل ولتوضيح ذلك نقول : إن اسم الخمر يدور مع
المعنى الذي من أجله سمي بهذا الاسم وهو المخامرة وجوداً وعدماً فمعصير
العنب إذا أكر سمي نخراً وإن لم يسكر لا يسمى بهذا الاسم . وهذا يقتضي

أن العلة في التسمية بهذا الاسم هي المخامرة فإذا ما وجد هذا المعنى في النيب فإنه يجب أن يسمى بهذا الاسم وإلا ترتب على ذلك تخلف المعلوم مع وجود العلة .

مناقشة هذا الدليل :

وقد نوقش هذا الدليل من قبل المانعين بأن علة التسمية إنما توجب التسمية عند صدورها من له ولاية إيجابها وهو الحق تبارك وتعالى . واللغة كما هو معروف من وضع الناس لا من وضع رب الناس وما دام الأمر كذلك فإن علة التسمية منهم لا تكون موجهة للتسمية لأن قولهم لا حجة فيه وإنما الحجة في قول الله تعالى أو قول رسوله ﷺ :

وقد أجيب عن هذه المناقشة من قبل المجريين بعدم التسليم بأن اللغة من وضع الناس لأنها توقيفية فهي حينئذ من وضع الله ومن ثم لا تكون علة التسمية موجهة لها لصدورها من له الولاية وهو الله سبحانه وتعالى :

ثانيهما :

استدل المجردون ثانياً بما سبق أن ذكرناه من أن الأدلة المثبتة لحجية القياس أدلة عامة لا تخصيص لها مطلقة لا تقييد فيها وعلى ذلك يكون القياس جارياً في اللغة وحجة فيها إذا ما تحققت شروطه واقتفت موانعه .

مناقشة هذا الدليل :

وقد نوقش هذا الدليل أيضاً من قبل المانعين الذين قالوا : إن الأدلة

المثبتة لجمعية القياس والتي تستندون إليها في صحة ما تذهبون إليه إنما هي أدلة شرعية محضنة وعلى ذلك فعندما يحتج به فإننا يحتج به فيها ومقصود الشارع وهو الأمور الشرعية لا اللغوية لأن الشارع إنما يقصد إلى الشرعيات لا إلى اللغويات

ومن ثم لا يكون القياس جارياً فيها إذ الأدلة الشرعية لا تتناولها .

وقد أجيب عن هذه المناقشة من قبل المجوزين بأن هذا كلام مردود لأننا اعتبرنا القياس حجة في الأمور العقلية مع أن الشارع لم يقصد إليها وإنما يقصد إلى الأمور الشرعية . فأتردون به على هذا نرد به على ما تناقشوننا به .

أدلة المانمين :

استدل المانمون بدليلين هما :

الأول : -

أن اللغة لو جرى فيها القياس وكان حجة فيها بالنسبة للأمر المتنازع فيها لوجب حينئذ تسمية الحياض والآبار والأنهار بالقارورة كما سميت بها الزجاجة لأن الزجاجة إنما سميت بهذا الاسم لاستقرار الماء فيها ولا شك أن هذه العلة موجودة في الحياض والأنهار والآبار مع أن الاتفاق قائم على أن هذا الأسم لا يسمى به سوى الزجاجة فقط .

ونأى عليه تقرير أنه إذا ما امتنع إثبات بعض المتنازع فيه بالقياس امتنع أيضاً ثبوت البعض الآخر به كذلك إذ لا وجه للفرقة بين هذا وذلك .

وقد أجيب عن هذا الدليل من قبل المجوزين بأن عدم إجراء القياس في بعض الألفاظ المتأخر فيها لوجود مانع لا يلزم منه عدم إجرائه في البعض الآخر الذي تحققت شروطه وانتفتت موانعه، وإلا ترهب على ذلك عدم الاحتجاج بالقياس في الأمور الشرعية بحجة أنه يجري في البعض ولا يجري في البعض الآخر : وليس هناك من يقول هذا : -

الثاني : -

استبدل المانعون أيضاً بقول الحق تبارك وتعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين : قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » (١) .

ووجه الدلالة في هذه الآيات هو أن الله سبحانه وتعالى قد بين أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله لهم (٢) .

وهذا يدل على أن الأسماء كلها توقيفية وإذا ما ثبت ذلك فإن القياس يكون ممتنعاً فيها إذ إنه من المقرر أصولياً أنه لا قياس مع وجود النص .

وقد رد هذا الدليل من قبل المخالفين بأن النص الكريم الذي أفاد أن

(١) الآيات (٣١، ٣٢، ٣٣) من سورة البقرة

(٢) الإحكام للأمدى ١٠ ص ٥٧ .

« مقياس الأصوليين »

الاسماء توقيفية لا نسلم به على إطلاقه إذ من المحتمل أن يكون تعليم الله
لأدم بعض الاسماء عن طريق التوقيف والبعض الآخر عن طريق القياس
وما دام الاحتمال قائماً فإنه لا يصح الاستدلال بالدليل لأنه إذا تطرق إليه
الاحتمال سقط به الاستدلال .

وبعد عرض أدلة المجوزين ومناقشتها وذكر أدلة المانحين والرد عليها
نستطيع أن نرجح رأى من قال بجواز جريان القياس في اللغة حيث لا مانع
يمنع من ذلك .

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن بعد عرض هذا الخلاف هو هل
هناك ثمرة تقترب على القول بإثبات اللغة بالقياس من عدمه أم لا ؟

وللإجابة عن هذا التساؤل نستطيع أن نقول : إن الثمرة المترتبة على
هذا الخلاف هي مدى صحة الاستدلال بالأدلة الواردة في المسميات الأصلية
في المسميات الفرعية وعدم الاستدلال بها فيها .

فن قال يجوز إثبات اللغة بالقياس يجوز هذا الاستدلال وحيث أنه يكون
حكم المسميات الفرعية معلوماً من تلك الأدلة عن طريق النص لا عن
طريق القياس . وبالعكس نرى أن من لم يقل بجواز إثبات اللغة بالقياس
لا يجوز الاستدلال بذلك وبالتالي لا يكون حكم المسميات الفرعية مأخوذاً
من الأدلة الواردة في المسميات الأصلية وإنما يكون حكماً مستقداً من
القياس أو من أى دليل آخر غير هذه الأدلة ولتوضيح ثمرة هذا الخلاف

نضرب المثال التالي فإذا قلنا مثلاً إن النباش يسمى سارقاً لأنه كالسارق في أخذ المال خفية فيقطع كما يقطع السارق فإن حكم القياس هنا وهو القطع يكون ثابتاً بالدليل الذي ثبت به حكم السارق وهو قول الحق تبارك وتعالى: « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم »^(١) وهذا على رأى من يقول بجواز إثبات اللغة بالقياس .

أما على رأى الآخر القائل بعدم جوازه فإن القطع بالنسبة للنباش يكون ثابتاً بأى دليل آخر غير هذا الدليل (٢) ومثل هذا يقال أيضاً بالنسبة للنيذ فإنه يسمى خيراً لو جود المخامرة فيه قياساً على الحر ولذلك تكون حرمة ثابتة بنفس الدليل الذى ثبت بمقتضاه تحريم الحر وهو قول الله جل شأنه « يا أيها الذين آمنوا إنما الحر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون »^(٣) .

رابعاً : الكفارات .

يجوز القياس في الكفارات كقياس الفقهاء الأكل في نهار رمضان هذا على الجماع في نهار رمضان لو جود الوصف الجامع بين المقيس عليه والمقيس وهو انتهاك حرمة الشهر في كل منهما فعندئذ تجب الكفارة على من أكل كما وجبت على من جامع تماماً : و كقياسهم القتل العمد على القتل الخطأ

(١) الآية (٢٨) من سورة المائدة .

(٢) أصول الفقه لأستاذنا فضيلة الشيخ زهير ٤٣ ص ٥٦٠ .

(٣) الآية ٩٠ من سورة المائدة .

لوجود الوصف الجامع بين كليهما وهو إزهاق الروح في كل منهما وحيث
ثبتت الكفارة في القتل العمد كما وجبت في القتل الخطأ . إلا أن العلماء
مختلفون في جواز هذا القياس فالشافعية والحنابلة على جوازه وهذا خلافاً
لمذهب إمام أصحاب الإمام أبي حنيفة (١) .

وقد استند الشافعية والحنابلة في صحة ما ذهبوا إليه إلى الأدلة العامة
المثبتة للقياس وإلى لم تفرق بين أمر وآخر .

وبما تمهد الإشارة إليه أن رأى الشافعية والحنابلة هذا مبني على أن
الكفارات أمور معقولة المعنى ولذا فقد أجازوا القياس فيها .

وأما المانعون للقياس فيها وهم أصحاب الإمام أبي حنيفة كما سبق أن
ذكرت فقد استدلوا على صحة ما قرروه بأن الكفارات من قبيل حقوق الله
غير الخالصة لأنها عبادة فيها معنى العقوبة واحتمال الخطأ فيها قائم وهذا
الاحتمال شبيه من شأنها أن تذراً هذه العقوبة عملاً بقول رسول الله ﷺ
فيما روته عنه السيدة عائشة رضي الله عنها : « ادبروا الحدود عن المسلمين
ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطيء في العفو
خير له من أن يخطيء في العقوبة (٢) » .

(١) الاحكام الامدى ج ١ ص ١٢٦ : أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد
أبو النور زهير ج ١ ص ٥١ .

(٢) رواه الترمذى والحاكم في مستدركه والبيهقى في السنن نيل الاوطار
للشوكاني ج ١ ص ١١٨ .

إلا أن ما استدلل به المانعون قد رد بأن القياس قد يكون غير محتمل .
للخطأ بمعنى أنه يكون نطعياً . وبالتالي يكون خالياً من أدنى شبهة وعندئذ
يكون ليس هناك مانع يمنع جواز الكفارات . وحتى على احتمال وجود
الخطأ فإن الحكم يبنى على الظن الغالب وقد ثبتت الكفارات بأخبار الأحاد .
مع احتمالات الخطأ فيها إلا أن الظن فيها غالب . وعلى ذلك فالرأى الأرجح .
هو رأى الجمهور القائل بجواز القياس في الكفارات .

خامساً : الحدود .

نستطيع أن نقرر هنا أن ما سبق من خلاف بين الجمهور من ناحية
وأصحاب الإمام أبي حنيفة من ناحية أخرى حول مسألة جواز القياس في
الكفارات هو بعينه ما وقع من خلاف بينهم بالنسبة للحدود (١) فالجمهور
يرى أنه لا مانع من القول بجرمان القياس في الحدود كجرماته في الكفارات
أما أصحاب الإمام أبي حنيفة فإنهم يمنعون ذلك :

أدلة الجمهور :

استدل الجمهور على إثبات مدعاه بالنص والإجماع والمعقول (٢) :
أما النص فقد قالوا : إن جميع النصوص المثبتة للقياس (كتاب أوسنة)

() الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ١٢٦ ، تنقيح الفصول في

اختصار المحصول للإمام القرافي ص ١٥٥ .

(٢) الإحكام للأمدى ج ٢ ص ٣٦٥ .

قد وردت مطلقة غير مقيدة بحكم دون حكم وما دامت قد وردت مطلقة فإنها تدل على جواز العمل بالقياس في كل واقعة وجد بينها وبين واقعة أخرى وصف جامع معتبر بغض النظر عن كون هذه الواقعة حداً أو غير حد وإلا لوجب التفصيل لأنه في مظنة الحاجة إليه والمقرر أصولياً أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه ممتنع . كما أن القول بأن هذه النصوص خاصة بغير الحدود يعتبر إما تقييد المطلق أو تخصيصاً لعام دون وجود دليل للتفريد أو تخصيص للعام وكلا الأمرين مرفوض غير مقيول :

وأما الإجماع فهو أن صحابة رسول الله ﷺ في عصر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، قد أجمعوا على أن حد شارب الخمر ثمانون جلدة قياساً على حد القاذف الثابت بقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون » . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم (١) .

فقد روى أنهم رضوان الله عليهم عندما اشتهروا في حد شارب الخمر قال الإمام علي بن أبي طالب « كرم الله وجهه » : « إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هبى وإذا هبى اقترى فحدوه حد المفترى . فإنما نرى هنا أن الإمام علياً قد قاس حد الشارب (أي شارب الخمر) على حد المفترى وكان ذلك

يحضر من صحابة رسول الله الذين لم ينقل عن أحد منهم أنه أنكر ذلك . فكان إجماعاً . وفي رواية أن الذي أشار على عمر بن الخطاب بذلك هو عبد الرحمن بن عوف فقد ورد عن أس بن مالك رضى الله عنه (أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر لجلده يجريدن نحو أربعين جلدة . قال وفعله أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، فلما كان عصر عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، استشار الناس : فقال عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه ، أخف الحدود ثمانون . فأمر به عمر ، رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي (١) وعلى ذلك فإنه يجوز أن يكون كل من الإمام على وعبد الرحمن بن عوف قد أشار على عمر بن الخطاب بذلك وسواء أكان هذا أم ذاك فإن أحداً من الصحابة لم ينسك ذلك .

وأما المعقول فقد قرر الجمهور أن القياس فيه تغليب الظن ومن ثم فإنه يجوز أن تثبت به الحدود وقد قال رسول الله ﷺ : نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر . إنما أنا بشر مثلكم وإني أخطئكم وتخطئونني . ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجتي من بعض فأقضى له بنحو مما أسمع . فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار ، (٢) فإن هذا الحديث يبين أن الأحكام إنما تبنى على غلبة الظن وما دام الأمر كذلك

(١) نيل الأوطار للإمام الشوكاني ج ٧ ص ١٥٦ .

(٢) نيل الأوطار ج ١ ص ٢١٤ .

فإن إثبات الحدود بالقياس يكون جائزاً لإفادته غلبة الظن .

مناقشتان وردتا على ما استدل به الجمهور : -

المناقشة الأولى :

قال المانعون إن الأدلة المثبتة للقياس لا تشمل إثبات الحدود لأنها مقدرة فهي غير معقولة المعنى . ولما كان القياس فرع تعقل العلة فإن إثبات الحد به لا يجوز .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأناقد سبق وأن حررنا محل النزاع وعندما يتنا أن كل ما لا يعقل معناه خارج عن دائرة النزاع . وما نحن فيه ليس خارجاً عن محل النزاع لأنه مما يعقل معناه بدليل قياسهم النباش (من يسرق أ كفان الموق) على السارق في إقامة حد السرقة (القطع) عليه لأن النباش يعتبر أخذاً خفية كما أن القبر يعتبر حرزاً وهذه أمور معقولة المعنى ومن ثم لا يمتنع فيها القول بالقياس إذ إنه متى تحققت العلة لزم القياس ..

المناقشة الثانية :

قالوا : إن الإجماع الذي نقلتموه عن صحابة رسول الله ﷺ إجماع على حكم شارب الخمر وليس إجماعاً على طريق الحكم وهو القياس . بمعنى أنهم لم يجمعوا على إيجاب الحد بالقياس وإنما أجمعوا على الحكم وهو الجلد . بدليل أن النبي ﷺ قد نقل عنه أنه ضرب شارب الخمر بالجر يدتارة وبالنعال تارة أخرى .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأنها عديمة الجدوى إذ القصة التي أثبتنا الإجماع من خلالها تدل بلا جدال على أن الصحابة رضوان الله عليهم قد اجمعوا على إيجاب الحد بالقياس لا على مجرد الحكم كما يذهب المناشئون .

أدلة المانعين :

استدل المانعون وم أصحاب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه على صحة ما ذهبوا إليه من منع إثبات الحدود بالقياس بأنها أمور مقدرة غير معقولة المعنى وكل ما كان كذلك فإنه لا يثبت بالقياس لأن القياس فرع تعقل المعنى .

وقد أجيب عن هذا الدليل بما سبق أن أجبنا به وهو عدم التسليم بأن الحدود أمور مقدرة غير معقولة المعنى وإلا خرجت من دائرة النزاع الذي سبق أن حررنا محله .

واستدل الحنفية أيضاً بأن كل ما يفيد القياس هو الظن والظن يحتمل الخطأ ومن هنا تجيء الشبهة المانعة من إثبات الحدود به إذ الحدود ترفع بالشبهات لقول رسول الله ﷺ : « ادروا الحدود بالشبهات »^(١) ولا يختلف اثنان في أن ما يرفع بالشبهة لا يمكن عقلاً أن يثبت بها^(٢) .

وقد أجيب عن هذا الدليل بأنه منقوض بحرف الواحد المقيد للظن والظن يورث شبهة كما قرئتم . وكان المفروض والحالة هذه عدم إثبات الحدود به

١١ سبق تخريج الحديث .

(٢) أصول الفقه لأستاذنا فضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ص ٤١٠

إلا أن هذا خلاف ما تقولون به فقد ذهب أبو يوسف رضى الله عنه إلى القول بآبواب الحدود بأخبار الأحاد .

الترجيح

بعد عرض الأدلة التي استدلل بها المجوزون ومناقشتها وذكر ما استند إليه المانعون ورده يظهر لنا بجلاء جريان القياس في الحدود وهذا ما نميل إليه ونراه راجحاً .

ونختم كلامنا في هذا الفصل بما اتفق عليه العلماء من عدم جريان القياس في كل أمر يتعلق بالهطقة والمادة وذلك مثل مسألة أقل الحيض وأكثره أو أقل الحمل وأكثره بالنسبة للنساء فإن هذه الأمور لما كانت مختلفة باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأمزجة مع عدم معرفة أسبابها (١) دل ذلك على عدم وجود ضابط لها يمكن التأكد من تحققه في غيرها . ولما كان القياس لا يثبت وينعقد إلا إذا وجد الوصف الجامع بين المقيس عليه والمقيس فإن القياس لا يجري في مثل هذه الأمور فلا يقال مثلاً إن فاطمة تحيض عشرة أيام ثم ينقطع الدم فوجب أن تكون زينب كذلك قياساً على فاطمة لأن هذا أمر يختلف من واحدة لأخرى كما أن هناك ظروفاً تتحكم فيه كالزمان والمكان والمزاج ومما دل ذلك من الأمور التي لا نستطيع تكييفها ووضع ضابط لها ،

وهذا باتفاق جميع العلماء ولا عبرة بمن شذ .

الباب الثالث

حجية القياس

بما هو جدير بالدكر أن نقرر بادىء ذى بدء أن جميع العلماء متفقون على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية كالأغذية والأدوية فلا مانع من أن يقاس نوع من الغذاء على نوع آخر ما دام هناك وصف جامع بين هذا وذلك كما أنه لا مانع من أن يقاس عقار على عقار آخر إذا ما تحقق هذا الوصف الجامع بين كل من المقيس عليه والمقيس . ومعنى كون القياس حجة في مثل هذه الأمور أنه حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب أو مهنة علماء التغذية كي يسترشد بها الأطباء في معالجة المرضى أو ينتفع بها علماء التغذية في الإرشاد إلى مواد غذائية بديلة تحقق نفس الهدف . ولا مانع من أن يطلق على مثل هذا القياس كونه حجة شرعية (١) بمعنى أن الشارع يكون قد وضعها لإعلام الناس وإرشادهم إلى ما ينفعهم ويحقق الخير لهم وإبعادهم عن كل ما يضرهم أو يلحق بهم أذى .

كما أن العلماء متفقون على ججية القياس الصادر من المعصوم صلوات الله وسلامه عليه (٢) .

والخلاف بين العلماء قائم في كون القياس حجة في الأحكام الشرعية .

(١) نبراس العقول ص ٤٧ :

(٢) إرشاد الفحول ص ١٩٩ وسائر كتب الأصول .

وقبل أن ندخل في تفصيلات هذا الخلاف نجد لزماً علينا تحرير محل النزاع الذي على أساسه قام الخلاف فنحن إذا ما دققنا النظر في عملية القياس نجد أننا أمام أمور ثلاثة .

الأول :

استخراج مبادئ الحكم أى الوصف الظاهر المنضبط الذى بنى الحكم عليه .

الثانى :

إلحاق الفرع (المقيس) بالأصل (المقيس عليه) بمعنى إعطاء حكم الأصل بناء على تحقق الوصف الجامع بينهما

الثالث :

العمل بمقتضى هذا القياس بمعنى الاحتجاج به .

والواقع أن الأمرين الأولين ليس هناك من ينسكز وجودهما وتحققهما في عملية القياس ومن ثم كانا محل اتفاق . أما الأمر الثالث وهو العمل بمقتضى القياس أى الاحتجاج به فهو محل النزاع ومثار الخلاف .

وكلامنا في هذا الباب سوف يجرى في فصلين وخاتمة . نتناول في الفصل الأول أدلة القائلين بحجية القياس مع توجيهها والرد على ما ورد عليها من اعتراضات . وفي الفصل الثانى نتناول جميع النافين لحجيتها مع تفنيدها تفنيدياً يظهر من خلاله أى المذهبين أرجح وأجدد بالتعويل عليهم الآخر . أما الخاتمة فسوف تخصصها لتحقيق آراء لبعض العلماء تضاربت كتب الأصول في ذكر آرائهم . وتباينت في النقل عنهم .

الفصل الأول

أدلة القائلين بحجية القياس

للقائلين بحجية القياس أدلة لا تقع تحت حصر منها المتقول (كتاب
وسنة) ومنها المعقول . كما استدلوا أيضاً على حجيته بالإجماع . وفيما يلي
سوف نتناول بعض الأدلة بالبيان والتوجيه والمناقشة .

دليلهم من الكتاب :

استدل القائلون بالحجية بقول الحق تبارك وتعالى :

يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا لرسول وأولى الأمر منكم
فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم
الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً (١) .

وجه الاستدلال :

بالنظر في هذا النص الكريم نجد أن الحق سبحانه وتعالى قد أمر جماعة
المؤمنين بطاعته سبحانه وتعالى وطاعة رسوله عليه الصلاة والسلام ومقتضى
هذا الأمر أن تمثل جماعة المؤمنين الأوامر وأن تجتنب النواهي عندما
تكون هذه أو تلك منصوصاً عليها في كتاب أو سنة . فإن لم يكن هناك
نص فإياه يجب عليهم والحالة هذه اللجوء إلى القياس ، إذا أعيى الفقيه وجود
نص : تمسك لا محالة بالقياس ، كي يعطوا المثل حكم مثله . وعلى ذلك
يكون المقصود من الرد الوارد في الآية (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى

(١) الآية (٥٩) من سورة النساء .

الله (الرسول) هو القياس فنحن مأمورون بالعمل بالقياس والاحتجاج به بمقتضى هذه الآية الكريمة .

وقد نوقش هذا الاستدلال بأن المقصود من الرد ليس هو القياس كما قلتم وإنما المراد هو الاستدلال بالنصوص الظاهرة والواردة في كتاب الله الكريم أو سنة نبيه عليه أفضل الصلاة والتسليم وإذا ما كان الأمر كذلك فإن الآية الكريمة تكون لا دلالة فيها مطلقاً على العمل بمقتضى القياس . وبالتالي لا تصلح دليلاً يستدل به على القول بحجيته .

وأجيب عن هذه المناقشة بأن مؤدى ما قلتموه يوجب التكرار إذ الرد إلى الله ورسوله قد استفيد من صدر الآية (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) . ولما كان المقرر بلاغياً أن الأصل في الكلام التأسيس لا التأكيد ولما كان القرآن الكريم في قمة البلاغة وذروتها كان الاليق والأجدر والأولى أن تحمل الآية الكريمة على ما ذهب إليه القائلون بحجية القياس وقد أكد هذا المعنى فضيلة الشيخ محمد حسنين مخلوف حيث قال (١) : المراد بطاعة الله تعالى . العمل بما ورد في كتابه الكريم . كما أن المراد بطاعة رسوله ﷺ . العمل بما ورد في سنته المطهرة . وأن المراد بالرد إليهما . العمل بالقياس لأن رد الأمور المتنازع فيها غير المعلومة من النصوص إلى الأمور المتفق عليها والمعلوم حكمها من النصوص إنما يكون برد النظر إلى النظر والمثيل إلى المثل . وليس القياس شيئاً وراء ذلك

واستدلوا من الكتاب ثانياً بقوله سبحانه وتعالى : وهو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ولذلف

(١) بلوغ السؤل في مدخل علم الأصول ص ١٠٧ .

في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا
يا أولى الأبصار» (١) .

وجه الاستدلال :

الواقع أن هناك كلاماً كثيراً ذكره علماء الأصول في كيفية
الاستدلال^(٢) بهذا النص الكريم على إثبات المطلوب وهو حجية القياس .
وسوف لا أتعرض لكل ما قالوه في هذا الصدد وإنما سأكتفي بما هو شائع
ومتعارف عليه في كيفية الاستدلال فأقول :

إن القياس كما هو معروف مما سبق أن قلناه وكررناه هو مجاوزة بالحكم
من الأصل (المقيس عليه) إلى الفرع (المقيس) وهذه المجاوزة تسمى
اعتباراً لأن معنى الاعتبار العبور الذي هو المجاوزة نقول : عبرت الطريق
أي جاوزته . ويقال : عبر أبطالنا قناة السويس سنة ألف وتسعمائة وثلاث
وسبعين بمعنى أنهم جاوزوها . فالمجاوزة والاعتبار على هذا أن مترادفان .
وإذا كان الأمر كذلك وكان الاعتبار مأموراً به بمقتضى هذا النص
الكريم فإن النتيجة المسلمة هي أن القياس مأمور به كذلك . وإذا ما أردنا
توضيح هذا من خلال النص الكريم فإننا نقول : إن الأصل هنا وهو
المقيس عليه (بنو النضير) وهم الذين نزل بخصوصهم النص . وأما الفرع
وهو المقيس فـ لكل من يأتي بمثل ما أتى به بنو النضير . وأما الوصف

(١) الآية (٧) من سورة الحشر .

() نبراس العقول ص ٦٥ .

الجامع بين كل من الأصل والفرع فهو مشاققتهم لله والرسول وإخمارهم الحياة والغدر لهما . وأما الحكم فهو تشريدهم هنا وهناك بعد أن خربوا بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين . فقد تبين لنا من خلال هذا التوضيح أن في النص دليلا على إعطاء النظر حكم نظيره وإلحاق المثل بمثله بعد أن تحققت أركان القياس الأربعة (الأصل الفرع الوصف الجامع (المسمى بالعلة الحكم) وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن القياس حجة ويجب العمل بمقتضاه في إثبات الأحكام الشرعية .

مناقشة هذا الدليل :

لقد نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة نذكرها فيما يلي مع الرد على كل منها .

الوجه الأول: هدم التسليم للمستدلين بأن الاعتبار المأمور به في النص الكريم بمعنى المجاوزة كما قلتم ليسم لكم ما تذهبون إليه من أن القياس حجة ويجب العمل بمقتضاه . لأن الاعتبار المنصوص عليه والمأمور به في النص الكريم إنما هو الاعتبار بمعنى الاتماظ والذي يؤكد ذلك هو سياق الآية ولاحقها أما دليل السياق فهو أن سبب نزول هذا النص هو حادث بنى النضير - حتى من أحياء اليهود - وكان هذا في أوائل السنة الرابعة من الهجرة أي بعد غزوة أحد وقبل غزوة الأحزاب .

فقد روى أن رسول الله ﷺ ذهب مع عشرة من كبار أصحابه منهم أبو بكر وعمر وعلي رضوان الله عليهم إلى محلة بنى النضير يطلب منهم

(١) إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ٢٠٠ ، نبراس العقول ص ٦٥

وما بعدها ، انظر جميع كتب الأصول في هذا المجال .

المشاركة في أداء دية قتيلين بحكم ما كان بينه وبينهم من عهد هندما قدم إلى المدينة مهاجراً من مكة . فاستقبله يهود بنى النضير بالبشر والترحاب ووعده بآداء ما عليهم في الوقت الذي كانوا يدبرون فيه أمراً لاغتيال رسول الله ﷺ ومن معه . وكان ﷺ جالساً إلى جدار من بيوتهم فقال بعضهم لبعض إنكم لن تجدوا الرجل على مثل حاله هذه فمن رجل منكم يعلم هذا البيت فيلقى عليه صخرة فيريحنا منه ؟ فأتى ذلك عمرو بن جحاش ابن كعب فقال : أنا لذلك . فصعد إلى على الصخرة كما قال . فألم رسول الله ﷺ ما بيت اليهود من غدر . فقام كاتباً ليقضى أمراً . فلما غاب استبطأ من معه . فخرجوا من المحلة يسألون عنه . فعلموا أنه وصل المدينة . وأمر رسول الله ﷺ بانتهاء الحرب بنى النضير لظهور الخيانة منهم . ونقض عهد الأمان الذي بينه وبينهم . وكان قد سبق هذا إنداع كعب ابن الأشرف من بنى النضير في هجاء رسول الله ﷺ وتأليب الأعداء عليه ، من هنا لم يبق مفر من نبد هدم إليهم وفقاً لقول الله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فأنبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين » (١) فتجهز رسول الله ﷺ وحاصر محلة بنى النضير وأمهلم ثلاثة أيام -- و قيل إنه أمهلم عشرة أيام -- ليفارقوا جوارده ويجهلوا عن المحلة على أن يأخذوا أموالهم ويقيموا وكلاء عنهم على بساتينهم ومزارعهم إلا أن المتأملين في المدينة وفي مقدمتهم عبد الله بن أبي بن سلول رأس النفاق أرسلوا إليهم يحرضونهم على الرفض ويحثونهم على المقاومة قائلين

(١) الآية (٥٨) من سورة الأنفال .

(م - ٩ قياس الأصوليين)

لهم : اثبتوا وتمنعوا فإن لن نسلمكم فإن قوتلتهم قاتلنا معكم وإن أخرجتم
خرجنا معكم وهذا ما حكاه القرآن الكريم في قول الحق جل وعلا :
« ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب
لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطبيع فيكم أحداً أبداً وإن قوتلتهم لننصرنكم
والله يشهد إنهم لكاذبون . لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا
لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون » (١) فتحصن
اليهود في الحصون فأمر رسول الله ﷺ بقطع نخيلهم وتحريقه فنادوه أن
يا محمد قد كنت تنهى عن الفساد وتعيب على من يصنعه فما بالك تأمر بقطع
نخيلنا وتحريقه !!! ولما بلغ الحصار ستاً وعشرين ليلة يئس اليهود من
صديق وعد المنافقين لهم وقذف الله في قلوبهم الرعب فسألوا الرسول ﷺ أن
يجليهم ويكف عر دماهم كما سبق أن أجلى بنى قينقاع على أن لهم ما حملت
الإبل من أموالهم إلا السلاح فأجابهم الرسول ﷺ لحملوا من أموالهم
ما استقلت به الإبل فسكران الرجل منهم يهدم بيته عن خشية بابه فيحمله
على ظهر بعيره أو يخربه حتى لا يقع في أيدي المسلمين . وكان المسلمون
قد هدموا وخرّبوا بعض الجدران التي اتخذت حصوناً في أيام الحصار
وقد جاء النص الكريم السابق مخبراً بكل هذا ثم بعد أن بين ما حل يهود
بنى النصير بسبب عذرهم وخيانتهم أراد الحق تبارك وتعالى أن يلفت أنظار
من تحدثهم أنفسهم بالكيد وتبليت الشر لرسول الله ﷺ وأصحابه إلى أن
مصيرهم إن فعلوا فعلهم هو نفس المصير الذي لقيه بنو النصير وكأنه يقول

(١) الإيتان (١٢ ، ١١) من سورة الجثر .

لهم : اتعظوا يا أصحاب العقول السليمة بهؤلاء حتى لا يجهل بكم ما حل بهم . فلو كان الاعتبار الوارد في النص بمعنى المجاوزة لما كان هناك أدنى ارتباط بين صدر النص وعجزه ولا يصبح معنى النص على هذا التفسير : يخرجون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقبضوا النبيذ على الخمر ، تلا وفي هذا من الركاهة ما لا يناسب دوعة القرآن الكريم وجلاله .

وأما لاحق النص وهو قول الله سبحانه وتعالى : ، ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب النار ، (١) فإن هذه الآية الكريمة لاحقة الآية السابقة وهي تبين بوضوح وجلالة أن المقصود من الاعتبار هو الاتعاظ لا المجاوزة والقياس . فقد ظهر لنا من خلال سياق النص ولاحقه ما يؤكد تفسير الاعتبار بمعنى الاتعاظ وإذا ما ثبت هذا فإن النص الكريم والحالة هذه لا يصلح دليلاً لكم على صحة ما ذهبتم إليه .

جواب المناقشة :

وقد أجيب عن هذه المناقشة التي أوردتها المذكورين بأن الذي لا يتناسب وحذر النص الكريم هو تفسير الاعتبار بالقياس وهذا أمر نحن معكم فيه ولا يليق بنا أن تدعيه وبالتالي فلا يكون الاعتبار بهذا التفسير مأموراً به . وإنما الذي نقوله هو أن الاعتبار معناه المجاوزة كما سبق أن قررنا وهذا قدر مشترك بين كل من الاتعاض والقياس لأن الاتعاض فيه مجاوزة من حال الغير إلى حال الشخص كما تقول لشخص اتعظ بفلان أي انظر إليه ولا تفعل ما فعله لئلا يصيبك ما أصابه . كما أن القياس فيه مجاوزة بالحكم من الأصل (المقيس عليه) إلى الفرع (المقيس) فقد ثبت بهذا أن كلا منهما (الاتعاض والقياس) فيه مجاوزة . ويكون معنى النص على هذا الترجيح . لجاوزوا أيها العقلاء وانقلوا هذه الحالة إلى أنفسكم لئلا يحل بكم ما حل بهم . وما يؤكده هذا ويقرره أن العبارة بعموم الالفاظ لا بخصوص الأسباب كما هو معلوم لدى علماء الأصول .

وفي هذا المعنى يقول الإمام الإسئوي : «وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبتها للقدر المشترك بينه وبين الاتعاض»^(١) .

وما يدل على أن الاعتبار بمعنى الاتعاض وروده في القرآن الكريم هذا

(١) نهاية السؤل ٣ ص ١١ وما بعدها .

المعنى فقد جاء في محكم التنزيل قول الله تعالى : « وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقبكم بها في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين » (١) كما جاء قوله جل وعلا : « إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار » (٢) وما دام قد جاء الاعتبار في القرآن الكريم بمعنى الاتعاظ فإن حمله على هذا المعنى يكون أولى .

إلا أنه قد أجيب عن هذا بأن حمل الاعتبار على المجاوزة أجدر وأولى وأبقى من حمله على الاتعاظ . لأن المجاوزة تشمل الاتعاظ كما تشمل القياس من حيث معناها كما سبق أنوضحنا ذلك واستعمال الالفاظ العامة التي يشمل معناها معنى غيرها معها أولى وأجدر (٣) .

الوجه الثاني : —

لقد كانت المناقشة من الوجه الأول منصبة على منع أن يكون الاعتبار بمعنى المجاوزة . والمناقشة من هذا الوجه (الثاني) ستكون قائمة على التسليم الجدل أو الفرضي بأن الاعتبار بمعنى المجاوزة إلا أنه مع هذا التسليم فإن النص الكريم لا يثبت مطلوب المستدل من أن المجاوزة أمر كلي شامل للاتعاظ والقياس لأن الأمر الكلي مر حيث هو كلي لا دلالة فيه على أحد جزئياته بخصوصه وبناء عليه تكون المجاوزة من حيث هي مجاوزة لا دلالة فيها على خصوص القياس وتكون النتيجة حينئذ أنه لا يسلم من الأمر بالمجاوزة الأمر بالقياس وعندئذ لا يثبت مدعى المستدل .

(١) الآية (٦٦) من سورة النحل .

(٢) الآية (١٣) من سورة آل عمران .

(٣) نبراس العقول ص ٦٦ .

وقد أجيب عن هذه المناقشة كما ذكر الإسنوي (١) بأن الأمر السكلي لا يدل على وجوب جزئياته كما ذكر المعترضون لكنه يقتضى التخيير بينها إذا لم توجد قرينة. وعلى هذا فإن النص الكريم يكون مقتضاه تحقيق المجاوزة فى أى جزئى من جزئياتها (الاتعاض أو القياس) وما دام قد صح تحقيق المجاوزة فى القياس كأحد جزئيات المجاوزة فإنه يجوز العمل بمقتضاه ولا جدال فى أن جواز العمل بمقتضاه يقتضى وجوب العمل به لأن كل من أجاز العمل بالقياس من العلماء أوجب العمل به (٢).

وهناك إجابات أخرى عن هذه المناقشة أزدحت بها كتب الأصول إلا أن جميعها قد رد عليها من قبل المخالفين إلا أننا نتعرض لها أكتفاء بالإحابة التى تثبت مطلوب المستدل بعد الرد على اعتراضات ومناقشات المخالفين :

الوجه الثالث :

فى هذه المناقشة يسلم المخالف لخصمه بأن النص الكريم يفيد الأمر بالقياس كجزء من جزئيات المجاوزة كما سبق أن ذكر المستدل إلا أنه لا يجوز التمسك به كدليل على وجوب القياس والاحتجاج به لأن دلالة

-
- (١) نهاية السؤل ٢٠ ص ١٢ وما يليها ، فوائد الرحوت شرح مسلم الثبوت ٢٠ ص ٢١٢ .
 (٢) أصول الفقه لفصيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ٤٠ ص ٢٢ نبراس العقول ص ٧٢ .

ولالة ظنية لا يستدل بها إلا على وجوب الأمور القرعية وليس القياس
كذلك لأنه من الأمور الأصلية . وما دام الأمر كذلك فإن النص لا يثبت
مدعى المستدل

إلا أن هذه المناقشة . أجيب عنها من قبل المستدل بأننا لا نقصد من
قولنا القياس حجة ، اعتقاد وجوبه حتى تقولوا إنه من قبيل الأمور
الأصلية وإنما نقصد أنه وسيلة لوجوب العمل بمقتضاه ومن هنا فإنه يأخذ
حكم الأمور القرعية فيكون الظن فيه كافياً (١) .

دليلهم من السنة : -

استدل المثبتون بأحاديث كثيرة تذكر منها على سبيل المثال لا الحصر .
ما يلي :
أولاً : -

استدلوا بما رواه حفص بن عمر عن شعبة عن أبي عون عن الحارث
ابن عمرو بن أخى المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ
ابن جبل رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن
قاضياً قال له : كيف تفضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله .
قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ . قال : فإن لم
تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلوأضرب
رسول الله ﷺ صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضى

(١) المرجع السابق .

الله ورسوله^(١) والحديث وإن وجهت إليه طعون إلا أنها طعون مرفوضة
مرودة لأنه من الأحاديث التي تقبلها الأمة وتلقاها أهل العلم بالقبول فهو
حديث ثابت وصحيح لا يطمئن فيه كونه من قبل الأحاديث المرسلة ولا أدل
على صحته وثبوته من أن جميع العلماء سواء منهم من قال بالقياس ومن رفضه
تناولوه وتعرضوا له . فأما المثبتون فقد تمسكوا به كدليل على صحة
مذهبهم .

وأما النافون الرافضون فقد ردوا عليه مؤوليه وما يتفق ومذهبهم .
فلو كان الحديث غير ثابت وصحيح لما تعرض له النافون بالتأويل ولا كنفوا
برده من هنا كان الحديث صحيحاً وصالحاً للاستدلال به .

وجه الاستدلال :

وجه الاستدلال من هذا الحديث هو أن الصحابي الجليل معاذ بن
جبل قد استعرض أمام رسول الله ﷺ منهجه في القضاء عندما تعرض عليه
الوقائع والأحداث فبدأ بالبحث في كتاب الله الكريم ثم انتهى بالبحث في
سنة رسول الله ﷺ . ثم بين عن طريق السؤال والجواب بينه وبين النبي
عليه الصلاة والسلام أنه إن لم يجد حكم الواقعة أو الحادثة في الكتاب أو
السنة فإنه لا مجال لأجبيء إلى إعمال فكره وإنعام نظره وما هذا إلا القياس

(١) سنن أبي داود ٢٠٤٦ ص ١١٦ .

الذي نحن بصدد إثباته ولما كان النبي ﷺ قد أقره على منهجه بل ترجم
عن هذا التقرير بقوله صلوات الله وسلامه عليه والحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله ، فإن القياس يكون حجة ويجب العمل
بمقتضاه استناداً إلى السنة التقريرية

مناقشة هذا الدليل : -

مع التسليم بصحة هذا الحديث كما سبق أن ذكرنا إلا أنه مع هذا لم
يسلم من المناقشة والاعتراض فقد اعترض عليه باعتراضات نذكر منها
اعتراضين .

الاعتراض الأول : -

أن الحديث وردت فيه عبارة (اجتهد رأي ولا إله) والاجتهاد كما
هو مقرر أصولياً هو (بذل الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي محلي من
دليل تفصيلي) وهذا لا يحمل الاجتهاد منحصرأ في القياس فقط بل يجعله
محتملاً لأكثر من معنى إذ قد يحمل على طلب الحكم مما خفي من نصوص
الكتاب والسنة . كما قد يحمل على التمسك بالبراءة الأصلية (١) .

(١) الإحكام في أصول الأحكام للأمامي ج ٣ ص ١١٧ وما يليها .

وعلى ذلك فلا يكون حمل الاجتهاد على اجتهاد الراى بالقياس أولى
من حمله على غيره .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن حمل الاجتهاد على طلب الحكم بما
أنهى من نصوص الكتاب والسنة لا يجوز لأن قول رسول الله ﷺ
للصحابي الجليل معاذ بن جبل « رضى الله عنه : فإن لم تجد ، قول عام شامل
لاى نص بغض النظر عن كونه جلياً أو خفياً فيكون تخصيصه بالنص
الجلي تخصيص بلا تخصيص وهذا أمر مرفوض وإلا كان تحكماً والتحكم
باطل . كما أن حمله على التمسك بالبراءة الأصلية غير جائز أيضاً لعدم حاجة
العلم بالبراءة الأصلية إلى أدنى اجتهاد لكونها معلومة لكل الناس .

ومادامنا قد قررنا عدم جواز حمل الاجتهاد على بعض احتمالاته فإنه
يكون محولاً على البعض الآخر وهو القياس ومن ثم صح الحديث
مستنداً لنا .

الاعتراض الثاني :

أن تقرير النبي ﷺ للصحابي الجليل معاذ بن جبل رضي الله عنه ،
على الاجتهاد كان قبل نزول النص الكريم وهو قول الله سبحانه وتعالى :
اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ، (١)
لأن النصوص قبل نزول هذا النص لم تكن وافية بعد بسائر أحكام
الوقائع والأحداث فكان ولا بد من الاجتهاد بالرأى (القياس) للوقوف
على معرفة بعض أحكام الوقائع التي لم ينص على حكمها . أما بعد نزول
هذا النص الذي آذن بكمال الدين وتمامه فإن القياس لا يعتد به ولا يعول
عليه لعدم الحاجة إليه (٢) .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن النص الكريم وهو قول الله سبحانه
وتعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم
الإسلام ديناً » (٣) إنما يدل على أن الدين قد اكتمل من حيث أصوله العامة
وقواعد الكلية وخطوطه العريضة إذ الواقع يقرر أن النصوص مهما
كثرت وتعددت فإنها لا تتناول القروع لعدم وقوعها تحت حصر .
والنصوص مهما تسكثرت وتعددت فهي محصورة ولا جدال . أما للقروع
الممثلة في الوقائع والأحداث التي تجد على مر الأزمنة وكرر المصور

(١) جزء الآية (٢) من سورة المائدة .

(٢) الإحكام للأمدى ج ٢ ص ١١٨ ، نبراس العقول ص ٨٥ ،
أصول الفقه . لفضيلة أستاذنا الشيخ محمد أبو النور زهير ج ١ ص ٧٧ .

(٣) سبق تخرج الآية .

فإنها لا تنهى ولا يمكن أن يحيط المحصور المحدود (النصوص) بأليس
محدوداً ولا محصوراً (الوقائع والأحداث) ومن هنا تكون الحاجة ماسة
إلى القول بالقياس والاعتداد به والتعويل عليه لإثبات أحكام بعض
الأحداث والوقائع التي لم يرد بخصوص أحكامها نصوص عندما يوجد
الوصف الجامع (علة) المقتضى لتعدى الحكم إليها (١).

ثانياً :

استدلوا من السنة أيضاً بما رواه الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي
الله عنه ، حيث قال : كان الفضل بن عباس رضي الله عنهما . رديف
رسول الله ﷺ . فجاءت امرأة من خنعم لجعل الفضل ينظر إليها وتنظر
إليه . وجعل النبي ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر . فقالت :
يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً
لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه ؟ قال نعم . وكان ذلك في حجة الوداع .

وفي رواية أخرى أن السائلة امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ
فقالت : إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت . أفأحج عنها ؟ قال : نعم
حجى عنها . أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته ؟ قالت : نعم فقال
ﷺ اقضوا الله فأنه أحق بالوفاء ، (٢) .

(١) جميع المراجع السابقة وغيرها كثير من كتب الأصول .
(٢) وردت الروايتان في صحيح البخاري ومسلم وجامع الترمذي
وانظر سبل السلام للصنعاني ٢ ص ٦٩٧ وما يليها .

وجه الاستدلال :

وجه الاستدلال من الحديث السابق بروايته أن النبي ﷺ قد ألحق دين الله سبحانه وتعالى بدين العباد في وجوب القضاء ونفعه وجدواه (١) وهذا الإلحاق هو القياس بعينه الذي نحن بصدد إثباته . فقد رأينا كيف أثبت هذا الدليل لإثبات انقياس والعمل بمقتضاه . وصدق الله العظيم القائل في محكم كتابه : لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً ، (٢) .

مناقشة هذا الدليل :

لقد فوّش هذا الدليل من قبل المخالفين بأن إلحاق النبي ﷺ دين الله سبحانه وتعالى بدين العباد ليس عن طريق القياس وإنما بطريق التقريب إلى فهم السائلة لطمئن إلى حصول نفع القضاء عندما تقوم بأداء الحج عن أبيها أو أمها كما هو وارد في روايتي الحديث (٣) وبناء على هذا فإن الحديث بروايته لا يصلح محلاً للاستدلال به على إثبات القياس .

وقد ردت هذه المناقشة بأن فهم الحديث على هذا النحو فهم بعيد ومخالف للحقيقة لأنه لو لم يكن مدرك الحكم فيها سألت عنه المرأة هو القياس على دين العباد لما كان التعرض لذكر الإلحاق مجدياً ومفيداً ولوجب

(١) الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ج ٢ ص ١١٦ .

(٢) الآية (٢١) من سورة الأحزاب .

(٣) الإحكام ج ٢ ص ١١٨ .

الاقتصار على قول المعصوم عليه السلام : « نعم » (١) .

فإنشأ :

استدلوا من السنة أيضاً بما رواه أبو قتادة « رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال في المرة : « إمام ليس بنجس . إنما هي من الطوائف عليكم والطوائف . وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال : « هي كبعض أهل البيت » أخرجه الأربعة وصححه الترمذى وابن خزيمة (٢) .

وجه الدلالة :

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن النبي ﷺ قد ذكر الحكم فيه ممثلاً بعلته فيكون هذا إيذاناً بجواز القياس وصحته . إذا ما تحققت هذه العلة المنصوص عليها في الفرع « المقيس » .

مناقشة الدليل :

ولقد توقن هذا الدليل بأن فيه تنصيهاً على العلة وليس فيه بيان لجواز القياس . ولا يلزم من ذكر العلة والنص عليها إلحاق غير المنصوص عليه ومن هنا فلا يصح استدلالكم بهذا الحديث .

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأن قاعدة ذكر العلة والنص عليها هو بيان كونها باعثة على الحكم ومؤثرة فيه . فلولا نقل بجواز إلحاق غير المنصوص عليه بما نص عليه عندما يشتركان في الوصف الجامع ، العلة ، لكان

(١) المرجع السابق ٣ - ١٢٠ .

(٢) سبل السلام ١ - ٣١ .

ذلك مؤدياً إلى تخلف الأثر عن المؤثر دون حائل وهذا أمر غير وارد.
وبهذا يسلم الدليل من المناقشة والاعتراض ويكون مثبتاً للقياس
والعمل بمقتضاه .

رابعاً .

استدل المثبتون للقياس القلبي بحجته أيضاً بما رواه ابن شهاب عن
أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة رضي الله عنه ، أن أعرابياً أتى
رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله : إن امرأتى ولدت غلاماً أسود
وإنى أنكرته فقال له النبي ﷺ هل لك من إبل ؟ فقال الأعرابي : نعم .
فقال رسول الله ﷺ : ما ألوانها ؟ فقال الأعرابي : حمر . فقال رسول الله
ﷺ : هل فيها من أورك ؟ قال نعم . فقال رسول الله ﷺ فأتى هو ؟
فقال الأعرابي : يا رسول الله لعله يكون نزع عرق له : فقال له النبي
ﷺ . وهذا لعله يكون نزع د ، عرق له .

وجه الاستدلال :

إن وجه الاستدلال من هذا الحديث ظاهر حيه ، إن النبي ﷺ قد قاس
الغلام الذي جاء لونه مخالفاً للون والديه على الإبل الحمر التي جاء بعض

د ، الأورق هو الذي فيه سواد ليس به صاف ومنه قيل للرماد أورق
واللعمامة ورقاء وجمعه ورق بضم الواو وسكون الراء كأحمر وأحمر .

د ، المراد بالعرق هنا الأصل من النسب تشبيهاً بعرق الثمرة . ومنه
قولهم . فلان معرق في النسب والحسب وفي القوم والكرم . ومعنى نزع
أشبهه واجتذبه إليه وأظهر لونه عليه . وأصل النزع الجذب فكأنه جذب
إليه لتشبهه به . أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٠ ص ١٢٢ وما يليها .

لون تتاجها مخالفاً للون الإبل مبيناً أن هذا التباين في اللون مرده إلى أصل كل من الإبل والغلام الحامل لهذا اللون . فالقياس هنا واضح وظاهر .
وعما يؤكد ذلك ويقويه ما ذكره الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم بعد أن أورد هذا الحديث حيث قال : رحمه الله ، وفيه . أى وفي هذا الحديث سالف الذكر إثبات القياس والاعتبار بالأشياء وضرب الأمثال (١) .

والواقع أن هناك أحاديث كثيرة استدل بها من يقول بإثبات القياس وحججه وهي وإن كانت مختلفة في ألفاظها متباعدة في كلماتها إلا أنها تدور حول معنى واحد . ومن ثم فهي وإن كانت آحادية بالنسبة لسندها فهي متواترة بالنسبة لمعناها وهذا ما دعا البيهقي وصاحب كشف الأسرار إلى القول : بأن الستة أكثر من أن تحصى وهي وإن كانت مختلفة لفظاً فهي متحدة معنى فنزل جملتها منزلة المتواتر وإن كانت آحاداً (٢) . ولذا فسوف نكتفي بذكر ما أوردناه من أحاديث دلت في جملتها على إثبات القياس والاحتجاج به .

دليلهم من الإجماع :

هناك حقيقة لا بد من تقريرها ونحن بصدد الكلام عن الدليل الثالث للقائلين بصحة القياس وهو الإجماع . وهذه الحقيقة هي أن الإجماع من أم الأدلة التي استدلو بها وأثبتوا مدعاهم بمقتضاه ولا فروق قد جاء ما يؤكد

(١) المرجع السابق .

(٢) البيهقي وكشف الأسرار ج ٣ ص ٩٩ .

ذلك في أمهات كتب الأصول كالمحصول (١) لفخر الدين الرازي فقد جاء فيه : أن الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين ، كما جاء في كشف الأسرار (٢) : « وعمل أصحاب النبي ﷺ . إشارة إلى متمسك آخر عول عليه أكثر الأصوليين وهو الإجماع فقد ثبت بالتواتر أن الصحابة رضوان الله عليهم قد عملوا بالقياس . وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير رد وإنكاره وسوف نستعرض فيما يلي نماذج مما اعتمد فيها صحابة رسول الله ﷺ على القياس وعملوا بمقتضاه بمحض من الصحابة دون أن يرده أحد منهم أو ينكره .

أولاً :

سئل الخليفة الأول أبو بكر الصديق « رضى الله عنه ، عن الكلافة الواردة في قول الحق تبارك وتعالى : « وَبَسْتَفْتُونَكَ قُلُوبُهُمْ » فقال : « الله يفتيكم في الكلافة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين » بين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم (٣) ، فقال : أقول فيها برأى فإن يكن صواباً فمن الله . وإن يكن خطأ فتي ومن الشيطان ثم قال : الكلافة ما عدا الوالد والولد .

ووجه الاستدلال من هذه الواقعة هو أن أبا بكر قال في الكلافة براه ولا شك أن إعمال الرأي هو عين القياس كما سبق أن ذكرنا وكان ذلك

(١) ج ٢ ص ٧٣ وما يليها .

(٢) ج ٢ ص ١٠٠٠ .

(٣) الآية (١٧٦) من سورة النساء .

(م - ١٠ قياس الأصوليين

بمحضر من صحابة رسول الله ﷺ ولم يذكر أحد منهم مقالة أبي بكر فدل ذلك على انعقاد الإجماع على العمل بالقياس .

ثانياً :

كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري ، رضى الله عنه ، عندما ولاه على البصرة فقد جاء فيه : الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس فيه قرآن ولا سنة . ثم قايى الأمور عند ذلك واعرف الأمثال . ثم أهد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق ، (١) .

رواضح من رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، إلى أبي موسى الأشعري أنه يدهره إلى العمل بالقياس فيما ورد عليه مما ليس فيه قرآن ولا سنة . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن صحابة رسول الله ﷺ قد عملوا بالقياس وكان ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة الأجلاء الذين لم ينقل إلينا عنهم أنهم ردوا مثل هذا العمل أو أنكروه فكان إجماعاً منهم على ذلك .

ثالثاً : -

إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على تولية الخليفة الأول أبي بكر الصديق ، رضى الله عنه ، الخلافة بعد رحيل رسول الله ﷺ إلى الرفيق

(١) جزء من رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى واليه على البصرة أبي موسى الأشعري راجع أعلام الموقعين - ١ - ص ٩٩ .

الأهل قياساً على تولية رسول الله ﷺ له إمامة الصلاة قائمين : لقد رضى رسول الله ﷺ لدينا أفلا نرضاه نحن لدينا . وعمل الصحابة بالقياس هنا جلي وواضح حيث قاسوا الإمامة العظمى (الخلافة) على إمامة الصلاة ولم ينقل إلينا رد أحدهم لما أجمعوا أو إنكارهم إياه فدل ذلك على العمل بمقتضى القياس .

رابعاً :

ما روى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب « رضى الله عنه كان يشك في قود القتل الذى اشترك في مقتله سبعة . فقال له على بن أبى طالب « كرم الله وجهه » يا أمير المؤمنين : أرايت لو أن نفرأ اشتركوا في سرقة . أكنت تقطعهم ؟ فقال أمير المؤمنين عمر : نعم فقال له على بن أبى طالب فكذلك هذا أى قياس القتل على السرقة (١) .

فقد قاس الإمام على بن أبى طالب القتل على السرقة ووافقه على ما ذهب إليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » وكان هذا الموقف بحضور من الصحابة الأجلاء ولم ينكر أحد منهم فكان ذلك إجماعاً .

والحقيقة أن الواقع والأحداث التى حل فيها صحابة رسول الله ﷺ بالقياس دون إنكار من عامة الصحابة لا تقع تحت حصر ولا أدل على

(١) الإسكام للامدى ٣٨-١٢٢ ، نبراس المقول ص ٩٦

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأن ما قاله الصحابة في الوقائع سالفة الذكر وغيرها كثير وكثير ليس مستنداً إلى نص كما يدعى المخالفون في رددهم علينا وإنما هو مستند إلى القياس والاستنباط (١) فكان عملاً بالرأى والعمل بالرأى ما هو إلا القياس في الواقع ونفس الأمر . فقد ثبت من خلال كل ما سبق أن الصحابة قد عملوا بالقياس وأجمعوا على العمل بمقتضاه ولم ينقل إلينا إنكار من أحد منهم وما دام قد جاز العمل بالقياس للصحابة الأجلاء فإنه يجوز أيضاً لمن بعدهم .

وما ورد عن بعض الصحابة الأجلاء من ذم الرأى والعمل بمقتضاه فهو محمول على الرأى المذموم الذي لا مستند له من كتاب أو سنة . فثلاً قول عبد الله بن عمر « رضي الله عنه » : « لا تجعلوا الرأى سنة » إنما أراد به الرأى الذي لا اعتبار له . وإلا فالرأى المعتبر من السنة لا يكون خارجاً عن السنة (٢)

وكذلك ما نقل عن عبد الله بن عباس « رضي الله عنهما » أنه قال : « إياكم والمفايس » فإن هذا التحذير من ابن عباس « رضي الله عنه » محمول على المفايس الفاسدة ؛ وأيضاً ما نقل عنه من أنه قال : « إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه » فإن هذا أيضاً محمول على الرأى المجرد عن اعتبار الشارع له .

(١) المرجع السابق ص ١٢٧ .

(٢) « د » ص ١٢٨ .

وما نقل من أن الخليفة الأول أبا بكر الصديق رضي الله عنه ، قال :
عندما مثل عن الكلالة . أي سماء تظلل وأي أرض تغلّي إذا قلت في كتاب
الله رأيي (١) فإنه محمول على أنه أراد به قوله في تفسير القرآن الكريم .
ولا شك أن ذلك عمالا مجال للرأي فيه لكونه مستندا إلى محض السمع عن
النبي ﷺ وأهل الفقه وهذا بخلاف الفروع الشرعية .

دليلهم من المعقول :

سوف تأتي بدليلين فقط من استدلالهم بالمعقول وبما يجب ملاحظته أن
استدلالهم بالمعقول إنما هو بالنسبة إلى جواز القياس عقلا وإلا فاستدلالهم
على وجوبه قد تقدم الكلام عنه في استدلالهم بالكتاب والسنة والإجماع .

الدليل الأول :

أن القياس لا يترتب على فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره .
وكل ما كان كذلك كان جائزا عقلا . فالقياس جائز عقلا فهذا قياس
منطقي مكون من قضيتين إحداهما صغرى وهي (القياس لا يترتب على
فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره) وثانيهما كبرى وهي (وكل ما كان
كذلك كان جائزا عقلا) والنتيجة هي (القياس جائز عقلا) ولا شك أن
هذه نتيجة صادقة وصحيحة لصدق وصحة مقدماتها . فأما دليل المقدمة
الصغرى فهو (أن الشارع الحكيم لو قال : الخمر حرام لأنها مسكرة .

فإذا وجدتم الإسكار في غير الخمر فألحقوه بها ، فإن ذلك القول من الشارع لا يترتب عليه محال (١) .

وأما الكبرى فلا تحتاج إلى دليل لأنها مسددة لدى العقلاء إذ إن شأن الأمر الجائز العقلي هو أنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره . وما دام قد ثبت صدق وصحة المقدمتين فإن النتيجة صادقة وصحيحة وهي أن القياس جائز وهذا هو المطلوب لإثباته .

الدليل الثاني :

أن القياس وهو المجتهد إذا ما غلب على ظنه أن أحكم الله في الأصل (المقيس عليه) معال بعلة معينة . ثم وجد هذا المجتهد أن هذه العلة بعينها قد تحققت في محل آخر وهو الفرع ، فإنه والحالة هذه يحصل عنده ظن بأن حكم الله في الأصل متمد إلى ذلك المحل أو الفرع الذي وجدت العلة فيه .

وفي الوقت نفسه يوجد لديه احتمال مروح بعدم تعدية حكم الأصل إلى الفرع والموقف حينئذ لا يخفى من أن يعمل المجتهد بما ظنه وبما توهمه بحصول الاحتمال عنده وهذا أمر محال لأن فيه جمعاً بين المتناقضين « ٢ » .

ولما أن يترك العمل بما ظنه وبما توهمه وهذا محال أيضاً لأن فيه رفعاً

(١) نبراس العقول ص ٦٣ ، مختصر المنتهى ص ٢٠ ص ٢٤٨ ، أصول الفقه

للشيخ زهير ص ٤٨ : ٨٠ .

« ٢ » نبراس العقول ص ١١٦ ، أصول الفقه للشيخ زهير ص ٤٨ ص ٢٤٠ .

النقيضين . وإما أن يعمل المجتهد بمقتضى ما توهمه تاركاً العمل بمقتضى ظنه وهذا باطل ومرفوض لأن فيه حملاً بالمرجوح مع وجود الراجح وهذا بخلاف ما يمنح إليه العقلاء ويميل إليه ذور الأفهام . فلم يبق الآن إلا أن يعمل المجتهد بما ظنه والعمل بالظن هو القياس بعينه الذى نحن بصدد إثبات جوازه عقلاً ووجوبه شرعاً .

مناقشة هذا الدليل .

لم يسلم هذا الدال من الاعتراض من قبل المخالفين فقد نوقش من قبلهم بأن المجتهد له أن يترك العمل بما ظنه وبما توهمه دون أن يترتب على ذلك ارتفاع النقيضين كما تقولون . كما لم يترتب ارتفاعهما قبل أن يظن الحكم فى المحل أى الفرع المقيس .

إلا أن المبتين قد أجابوا عن هذه المناقشة بقولهم : إن القاس أو المجتهد متى ظن أن حكم الله فى الأصل ثابت فى الفرع لوجود الوصف الجامع (علة) فإنه والحالة هذه يكون قد أدرك أن الله حكماً فيه . وعندئذ يتعين عليه العمل بما ظنه أو بما توهمه فإذا ما عمل بهما ترتب المحذور السابق وكذلك إذا ما ترك العمل بهما . وهنا يتعين عليه أن يعمل بمقتضى ما ظنه لا بما توهمه . وهذا بخلاف ما قبل الظن فإنه لم يدرك فى المحل حكماً لله تعالى ولذا يكون العمل بمقتضى البراءة الأصلية . فالفرق كبير بين الحالتين واليون شاسع بينهما فلا تصلح المناقشة كرد للدليل وبهذا يسلم للمستدل صحة ما ذهب إليه من جواز القياس عقلاً ووجوبه شرعاً .

الفصل الثاني

أدلة القائلين بنفي القياس ومناقشتها

هناك أمران أحب أن أشير إليهما قبل استعراض ما زعمه النافون للقياس من كونه أدلة على صحة ما ادعوه وهذان الأمران هما : -
الأول : -

أن تعبيرى « بأدلة » بالنسبة للنافين هذا من باب التسامح في التعبير ليس إلا وإلا فإن كل ما زعموه دليلاً على صدق مدعاهم هو في الواقع مجرد شبه لا أكثر ولا أقل سوف يرد عليها عندما تعرض لسردها إن شاء الله .
الثاني :

أن هؤلاء القائلين بنفي القياس إنما يقصدون القول بنفي جوازه عقلاً ووجوبه شرعاً . هذا ما أردت أن أشير إليه بادیء ذي بدء وبالله التوفيق ومنه العون والتأييد .

للقائلين بنفي القياس شبهات زعموها أدلة على صحة ما ذهبوا إليه كما سبق أن أشرت . وهذه الشبهات بعضها يرجع إلى القرآن الكريم وبعضها يرجع إلى السنة النبوية المطهرة . والبعض يرجع إلى الإجماع . والبعض الآخر يرجع إلى المقول . وفي الصفحات التالية سوف نستعرض معاً بعض الشبه من كل نوع من هذه الأنواع سالفة الذكر .

أولاً :

شبههم من الكتاب .

استندوا إلى قول الله تبارك وتعالى : « وجندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا

إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة
في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» (١) .

وجه الاستدلال :

أن الآية تدل بمنطوقها ومفهومها على أنه ما من شيء إلا وهو وارد
في الكتاب . وما دام الأمر كذلك فإنه لا حاجة لنا إلى القياس إذ
القياس إنما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب (٢) .

وقد رد استدلالهم هذا بأن المراد بالكتاب في النص السابق إما أن
يراد به اللوح المحفوظ وعندئذ لا يصلح النص دليلاً يستندون إليه . وإما
أن يراد به القرآن الكريم وعندئذ لا يساعدهم النص على صحة ما زعموه
لأن ما ورد بالقرآن الكريم إنما هو قواعد كلية ومبادئ عامة فقط دون
تعرض للمسائل الفرعية التي تجد ولا تنقضي إلا بانقضاء الحياة . ومن
ثم تكون شبهتهم واهية لا يصح التعويل عليها .

استندوا ثانياً إلى قول الحق تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم » (٣) .
ووجه استدلالهم من هذا النص الكريم هو أن في العمل بالقياس
تقدماً بين يدي الله ورسوله وهذا أمر لا يليق . وفي هذا إشارة إلى

(١) الآية (٥٩) من سورة الأنعام .

(٢) التوضيح شرح التنقيح - ٢ - ٥٣ .

(٣) الآية (١) من سورة الحجرات .

النهي عن العمل بغير كتاب الله الكريم وسنة رسوله ﷺ . ومن هنا نقول ينفي القياس .

وقد رد هذا الاستدلال من وجهين :

الوجه الأول :

منع صحة الاستدلال بهذا النص لخروجه عن محل النزاع بدل على ذلك سبب نزوله^(١) فقد أخرج الإمام البخاري «رضي الله عنه» عن عبد الله بن الزبير قال : قدم ركب من بني تميم على النبي ﷺ فقال أبو بكر الصديق «رضي الله عنه» أمر القمقاع بن معبد وقال عمر الفاروق «رضي الله عنه» بل أمر الأقرع بن حابس فقال أبو بكر لأخيه عمر «رضي الله عنهما» ما أردت يا عمر إلا خلافي فرد عليه عمر وارتفع صوت كل منهما فأزل الله هذا النص الكريم ليجتنب ما لا يليق ومقام النبي الكريم ﷺ وفي هذا النص نهاء لجميع المؤمنين بالتزام الأدب مع الله ورسوله . وليس لكم أن تقولوا إن في النص إشارة إلى نفي القياس استناداً إلى ما هو مقرر من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن تطبيق هذه القاعدة يفيدنا في إثبات مذهبنا ولا يفيدكم لأنه والحالة هذه لا يمنع من العمل بالقياس بل ربما أوجب العمل به لأنه أي النص قد نهى عن العمل بغير كتاب الله وسنة رسوله . والعمل بالقياس كما سبق أن ذكرنا عمل بالكتاب والسنة

(١) ابن كثير ٤ ص ٢٠٦ وما يليها .

لإيجابهما العمل به^(١) فقد تبين لنا رد هذه العبارة كسابقتهما من خلال هذا الوجه .

الوجه الثاني :

على فرض تسليمنا بأن هذا النص في محل النزاع وليس خارجاً عنه فإنه أيضاً لا يصلح مسنداً لكم لأن القول بالقياس لا يعتبر من قبيل التقديم بين يدي الله ورسوله وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد أمرنا بالقياس كما سبق^(٢) أن ذكرنا بمقتضى قوله جل وعلاه فاعتبروا يا أولى الأبصار^(٣) وما أمنا قد أمرنا به فإن قولنا به والعمل بمقتضاه لا يكون تقديماً بين يدي الله ورسوله كما تدعون وتزعمون .

استدلوا مثلاً بقول الله سبحانه وتعالى : و يوم نبعث في كل أمة شيداً عليهم من أنفسهم وجئنا بك شيداً على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء . وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين^(٤) .

ووجه استدلالهم من هذا النص الكريم هو أنه لما كان الكتاب تبياناً لكل شيء فإن جميع الأحكام تكون مستفادة منه وبالتالي نكون لسنا في حاجة إلى القول بالقياس^(٥) .

(١) أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير - ص ٤٠ ص ٢٦ وما يلحقها .

(٢) سبق تفريع الآية .

(٣) الآية (٨٩) من سورة النحل .

(٤) التوضيح - ص ٢٠ ص ٥٢ .

أفاد أن الظن لا يغني عن الحق ولا يفيد فيه . ولما كان القياس مفيداً للظن فإنه لا يفيد في إثبات الأحكام الشرعية ، كما أن النص الثاني أفاد النهي عن أن يتبع الإنسان ما ليس مفيداً للعلم . ولما كان القياس مفيداً للظن كان المجتهد منبهاً عن اتباعه والقول به والعمل بمقتضاه .

وقد رد استدلالهم بهذين النصين الكريمين بأنه لا دلالة فيهما لأن الحكم الذي هو ثمرة القياس ونتيجته ليس مضموناً كما تقولون بل هو مقطوع به في نظر المجتهد وما الظن إلا في الطريق الموصول إلى هذا الحكم . لأن المجتهد بعد أن يثبت الحكم في الفرع (المقيس) بالقياس يقول : إن هذا مضمون لي . وكل مضمون لي يجب على العمل بمقتضاه فهذا الحكم يجب على العمل بمقتضاه . ولا شك أن هذا قياس منطقي سلم نتجت عنه نتيجة قطعية مسلمة لأنها ناتجة عن مقدمتين قطعتين أما الصغرى (هذا الحكم مضمون لي) فقطعية لأن دليلاً لها الحس والوجدان إذ المجتهد يحس بظن الحكم كحسه بالجوع والعطش تماماً ولا جدال في أن الوجدان والحس مفيد للقطع . وأما الكبرى (وكل مضمون لي يجب على العمل بمقتضاه) فقطعية أيضاً لأن دليلاً لها الإجماع المنقول بطريق التواتر والذي ينص على أن المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه ويحرم عليه مخالفة ذلك . ولا مراء في أن الإجماع المنقول إلينا بطريق التواتر مفيد للقطع على الرأي الراجح (١) .

فقد ظهر لنا من خلال الرد أن النصين الكريمين لا ينهضان دليلا
للتنافين فيسقط الاستدلال بهما

وسنكتفي بهذا القدر من أدلتهم من الكتاب بعد أن تبين لنا أنه ليس
هناك نص واحد يصلح دليلا لهم على القول بنفي القياس . ورحم الله إمام
الحرمين أيا المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الذي قال في هذا المقام :

وأما من ادعى أن القياس مردود بنصوص القرآن العظيم فقد ادعى
أمرا محالا . وغايته التلبس بذكر آية ما سيقتم لما دفعنا إليه كقوله تعالى :
« ولا تقول ما ليس لك به علم » إلى غير ذلك . والمراد أن ينهى عن
الحيد عن مدرك اليقين مع إمكانه وبجائزة مراسم المرشد بالحدس
والتخمين . ونحن لا ندهو إلى كل ظن . ثم التمسك بالجملة أو بالظواهر
في مواضع القطع باطل . وتعارض ما ذكره بالآية الدالة على الأمر
بالنظر والاستبaths على الاعتبار . وينتطرق إلى ما يعارضون به من
الاعتراضات ما تطرق إلى ما استدلوا به

(١) سبق تفريج الآية .

(٢) كتاب البرهان لإمام الحرمين غطوط ينشر لأول مرة تحقيق
الدكتور عبد العظيم الديب ٢٠٠٢ - ٢٥٩ وما يليها .

ثانياً : -

شبههم من السنة :

استندوا أولاً إلى ما نقل عن رسول الله ﷺ أنه قال : لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبايا فماسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا .

ووجه استدلالهم من هذا الحديث هو أن النبي ﷺ قد بين من خلاله أن بني إسرائيل ظل أمرهم مستقيماً إلى أن اتخذوا الجوارى سريرات لهم فولدن لهم أولاداً غير نجباء (١) فكان من أمرهم أن قاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا عن الطريق السوى المستقيم وأضلوا غيرهم من أتبعهم . وما حكم عليهم بالضللال والإضلال إلا لاستعمالهم القياس فكان هذا دليلاً على نفيه وعدم العمل بمقتضاه :

وقد ردت هذه الشبهة من قبل المتبين بأن إنكار النبي ﷺ لقياس بني إسرائيل كان مبنياً على جهلهم وتقصيرهم وهذا لا يقدح في قياسنا الذي نحن بصدده إثباته إذ قياسنا بعيد عن الجهل بعيد عن التعصب . وبالتالي لا يصلح هذا الحديث مستنداً لهم .

واستدلوا ثانياً بما نقل عن النبي ﷺ أيضاً أنه قال : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب . وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا »

(١) التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازانى ٢٠٠٤ د .

ووجه استدلالهم من هذا الحديث كسابقه وهو أن المصنوع ﷺ قد جعل العمل بالقياس موجبا للحكم بالضلال والبعد عن الصواب وذلك بدليل قوله : « فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » فاسم الإشارة هنا (ذلك) يعود كالضمير إلى أقرب مذكور في الكلام وأقرب مذكور في الكلام كما هو في الحديث العمل بالقياس فدل ذلك على نفي القياس وعدم العمل بمقتضاه وقد أجيب (١) عن هذا الاستدلال بأن الحديث قد هو روى بأحاديث أخرى سابقة أفادت جواز القياس وجوب العمل بمقتضاه كحديث معاذ بن جبل ، أبي موسى الأشعري « رضى الله عنهما » عندما بعثهما النبي ﷺ إلى اليمن قاضين . ومن الممكن دفع هذا التعارض والعمل بكل من الحديثين جمعا بين الأدلة المتعارضة فيكون القياس الذي نهى عنه النبي ﷺ وحكم على من يعمل بمقتضاه بالضلال محمولا على الأقيسة الفاسدة وهذا أمر لا يختلف معكم عليه .

واستدلوا ثالثاً بما رواه ابن حزم في (إحكام) (٢) بسنده حيث قال :

حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله الحمذاني . حدثنا أبو إسحق إبراهيم بن أحمد البلخي . حدثنا محمد بن يوسف . حدثنا محمد بن إسماعيل . حدثنا إسماعيل حدثنا مالك بن أنس عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة

١، أصول الفقه للشيخ زهير ١٣ ٢٨٥ .

(٢) ٨٣ ص ١٠١٠

(١١ م - قياس الأصوليين)

« رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : « دعوني ما تركتكم : إنما أهلك من كان قبلك ، بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم . فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه . وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » .

وقد بين أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم : « جهة الاستدلال بهذا الحديث الذى أورده بسنده فقال : - « إن هذا حديث جامع لكل ما ذكرنا بين فيه النبي ﷺ أنه إذا نهى عن شيء فإنه من الواجب أن يحتنب . وأنه إذا أمر بشئ ، فإنه من الواجب أن يؤتى منه حيث بلغت الاستطاعة . وأن ما لم ينه عنه ولم يأمر به فواجب ألا يبحث عنه فى حياته عليه الصلاة والسلام وما دام الأمر كذلك فإنه لا حاجة بنا إلى العمل بالقياس لالتزامنا بما أمرنا به أو نهينا عنه وصدق الله العظيم إذ يقول فى محكم كتابه « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء ومنكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب » ١٢٠ .

وقد رد هذا الدليل من قبل مثبتى القياس بأنه من الأمور المسئلة والى لا يختلف فيها اثنان أن كل ما ورد عن رسول الله ﷺ من أمر أو نهى يجب امتثاله . ومن هنا كان هذا الدليل خارجا عن دائرة النزاع لأن محل النزاع هو عندما توجد علة الأصل « المقيس عليه » فى محل آخر وهو

ما تسميه بالفرع أو المقيس هل والحالة هذه تنقل حكم الأصل إلى الفرع إلحاقاً به لوجود الوصف الجامع وهو العلة . هذا هو محل الخلاف وأساس النزاع . ومن ثم لا يصلح الحديث محلاً للاستدلال .

واستدلوا رابعاً بما رواه عوف بن مالك الأشجعي عن رسول الله ﷺ أنه قال : « تفرق أمتي على بعض وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم ويحللون الحرام ويحرمون الحلال (١) » .

ووجه الاستدلال من هذا الحديث هو أن النبي ﷺ قد بين أن أمة ستفرق إلى فرق كثيرة تربو على السبعين وأن أعظم هذه الفرق فتنة على الأمة المحمدية هم هؤلاء الذين يلجأون إلى القياس إعمالاً لأرائهم . وإذا ما كان الأمر كذلك فإن القول بالقياس حيث قد يكون مرفوضاً وغير مقبول .

إلا أنه يمكن رد هذا الدليل من وجهين :-

الوجه الأول :-

أن نقول إنه معارض بأحاديث كثيرة مر ذكرها عند استدلال المثبتين بالقرآن الكريم وعمل بالأحاديث المتعارضة نقول : إنه يمكن العمل بها جميعها إذا ما فرقنا بين القياس الفاسد المذموم الذي يكون سبباً في الضلال والإضلال وبين القياس الصحيح المستند إلى نصوص الكتاب الكريم أو السنة النبوية المأثورة .

(١) رواه ابن ماجه وأبو داود وقال الترمذي : « إنه حديث حسن

الوجه الثاني :

أن القياس الذي أشار إليه النبي ﷺ في حديثه السابق والذي يجعل
القاتلين به أعظم فتنة على الأمة المحمدية إنما هو القياس الخاضع للرأي
والتشهي وهذا مرفوض منا ومنكم .

ثالثاً : -

دليلهم من الإجماع :

احتدلوا بأن هناك جماعاً صغيراً من صحابة رسول الله ﷺ قد ذموا
القياس والعمل بالرأي دون أن ينكر عليهم ذلك بقية الصحابة لأنهم سموا
أنكروا لنقل إلينا إنكارهم إلا أنه لم يثقل فدل هذا على انقضاء الإجماع
على نقي القياس وعدم العمل بمقتضاه .

وقد ذكر الإمام سيف الدين الأمدى في إحكامه^(١) نماذج مما قاله بعض
الصحابة في ذم القياس والرأي وتمسك به النافرون وسوف نستعرض بعض
هذه النماذج والتي منها : -

أولاً : -

ما روى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، أنه قال :
« لما تم وأصحاب الرأي ، فإنهم أعداء الدين . أهبتهم الأحاديث أن يحفظوها .
فقالوا بالرأي . »

(١) ٢ - ص ١٢ ، وما يليها .

ثانياً :

ما روى عن شريح القاضي رحمه الله ، أنه قال : كتب إلى أمير المؤمنين
عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فاقض بما في كتاب الله . فإن جاءك
ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله ﷺ . فإن جاءك ما ليس
في سنة رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه أهل العلم . فإن لم تجد . فلا
عليك ألا تقضى .

ثالثاً :

ما نقل عن الصحابين الجليلين (عمران وعلي رضي الله عنهما) أنهما
قالا : لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره .

رابعاً :

ما روى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه ، أنه قال : ... إن الله
سبحانه وتعالى قال لنبيه ﷺ : وإن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع
أهواءهم واحذروا أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم
أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس انما يقولون :
ولم يقل له : أحكم بينهم بما رأيت . ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل
ذلك لرسول الله ﷺ .

خامساً : -

ما نقل عن الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، أنه قال : إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتهم كثيراً مما حرم الله وحرمتهم كثيراً مما حل الله .

سادساً : -

ما روى عن أم المؤمنين عائشة بذت أبي بكر الصديق رضى الله عنهما أنها قالت : أخبروا زيد بن أرقم (رضى الله عنه أنه أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ بفتواه بالرأى في مسألة العينة (١) .

وغير هذا كثير وكثير مما روى عن صحابة رسول الله ﷺ مما يدل على تقدم الرأى والحث على عدم العمل بالقياس ووجه الاستدلال من كل ما تقدم هو أن هؤلاء الصحابة مع كثرة عددهم وعلو منزلتهم قد أثرت عنهم عبارات تدم القياس والعمل بمقتضاه ولم ينقل إلينا أن أحداً من الصحابة الباقيين قد أنكر ما قيل فاعتبر هذا إجماعاً على القياس ودم العمل بالرأى .

وقد أجب عن هذا كله بأن الصحابة الذين ثبت عنهم ذم الرأى وعدم العمل بالقياس قد ثبت عنهم أيضاً مدح الرأى والحث على العمل

(١) بيع العينة هو : أن يبيع رجل سلعة لآخر بشمن مؤجل ثم يشتريها منه بأقل من الثمن نقداً . وهذا النوع من البيع ونحوه مما يتوصل به إلى الربا غير جائز . أنظر معجم الفقه الحنبلى ص ١٢٦ ، شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل ج ٤ ص ١٤٠ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج ٣ ص ٨٨ .

بالقياس ولا شك أن هذا تعارض ظاهر بالنسبة للنقل عن صحابة رسول الله ﷺ . ودفع هذا التعارض ممكن إذ يمكن حمل قولهم بدم الرأي على الأقيسة الفاسدة وقولهم بمدحه والحث عليه على الأقيسة الصحيحة وبذا يندفع الاعتراض (١) .

ومن استدلال الثنايين للقياس عن طريق الإجماع قولهم : إنه قد ثبت عن الشيعة الإمامية أنهم نقلوا عن العترة (٢) أنهم أنكروا العمل بالقياس ولما كان إجماع العترة حجة فإن هذا يعتبر دليلاً آخر من الإجماع على دم القياس وعدم العمل بالرأي .

إلا أنه يجاب عن هذا بإجابتين .

(١) نهاية السؤل ٣٠ ص ٢١ ، أصول الفقه للشيخ زهير ٤ ص ٢٨ .
 (٢) المراد بالعترة أهل بيت رسول الله ﷺ وهم الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، وزوجه فاطمة الزهراء ، ورضي الله عنها ، والحسن والحسين ، رضي الله عنهما . يدل على ذلك ما أنزل قول الحق تبارك وتعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » . جزء الآية ٣١ ، من سورة الأحزاب ، جمع النبي ﷺ هؤلاء الأربعة ولف عليهم كساء ثم قال : هؤلاء أهل بيتي . وقيل : إن المراد بأهل البيت أزواج النبي ﷺ بدليل سابق الآية ولاحقها . أما سابقها فهو قوله تعالى : « وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » .

وأما لاحقها فهو قوله تعالى : « واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً » الآية (٣٢) من سورة الأحزاب .

الأولى :

أنه كما نقل الشيعة الإمامية عن العترة أنهم أنكروا القياس والعمل بمقتضاه
فكذلك قد نقل الشيعة الزيدية عنهم « عن العترة » أنهم قالوا بالقياس
وعملوا بمقتضاه . وهنا يكون النقل عن العترة قد تضارب . والمقرر أن
التقليد إذا ما تعارضا لسافطاً فلا يصلح الاستدلال بكل منهما الأمر
الذي يجعلنا نلجأ إلى أدلة جمهور العلماء المثبتة لحجية القياس القاضية
بالعمل بمقتضاه .

الثانية :

إنكار أن إجماع العترة حجة لأن الإجماع كما هو مقرر أصولياً :
« اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على أمر من الأمور
الشرعية » . وواضح أن العترة ليسوا كل مجتهدى الأمة ومن ثم فإن إجماعهم
لا يعتبر حجة ولقد صرح الإمام جمال الدين الإسنوى بذلك عندما قال :
« لأنسلم أن إجماع العترة حجة » . ولو سلم فهو معارض بنقل الزيدية عنهم
إجماعهم على العمل به » .

رابعاً :

استدلالهم بالمعقول .

من القبه التي تمسك بها النافون شبه عقلية نذكر منها فيما يلي شبهتين
ثم نرد على كل منهما بعون الله وتوفيقه .

الشبهة الأولى :

أنه لو وكل إنسان آخر في عتق عبد من عبده فقال له : أعتق فلاناً لسواد وجهه (١) . فإنه لا يلزم من ذلك أن يعتق الوكيل كل عبد تحقق فيه هذه العلة وهي السواد وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عدم القول بالقياس إلا أن هذه شبهة مردودة وخارجة عما نحن بصدد الكلام عنه لأنه حتى لو صرح الموكل لو وكيله بأن قال له قس على فلان هذا الذي ستعتقه لسواده كل عبد لي أسود فإن هذا لا يصح ولا يعتق إلا من عبته للوكيل فقط . وهذه مسألة تتعلق بحقوق العباد . وهي تخالف تماماً ما يتعلق بأحكام الشريعة الفراء . فلو نص الشارع الحكيم على حكم معل بلغة ثم قال : قيسوا على هذا الحكم كل أمر تحققت فيه هذه العلة فإنه لا خلاف والحالة هذه في جواز القياس . ومرجع هذا الخلاف بين ما أتى به المخالف وبين الأحكام الشرعية هو أن حقوق العباد مبناهما الشرح لسكرة حاجاتهم أما أحكام الشارع الحكيم فإنها عندما تعلل وتأمّر بالقياس فلا بد أن تكون هناك مصلحة (٢) إذن أحكام الشريعة كلها إنما وضعت لجلب مصالح العباد وردد المفاسد عنهم ولذلك كان الفرق كبيراً والبون شاسعاً . ومن ثم فلا تصلح هذه الشبهة مستنداً لهم في صحة ما ادعوه وزعموه من القول ببنى القياس وعدم العمل بمقتضاه .

(١) كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٩ وما يليها .

(٢) المحصول للإمام غفر الدين الرازي ج ٢ ص ١٤٩ وما يليها .

الشبهة الثانية .

قالوا : إن القياس لما كانت مقدماته ظنية كان مؤدياً إلى الشقاق والخلاف والنزاع بين مجتهدي الأمة لأن الظن يؤدي إلى الخلاف لا إلى الاتفاق ولا شك أن الخلاف والنزاع منهي عنه بمقتضى قول الحق تبارك وتعالى .

« وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين »^(١) وما دام قد ثبت أن الخلاف والنزاع منهي عنه بمقتضى هذا النص الكريم فإن القياس كذلك يكون منهيًا عنه لأنه طريق موصل إلى الخلاف بين المجتهدين .

وقد أجيب عن هذه المناقشة من وجهين .

الأول :

أن ما قلتموه من أن القول بالقياس مؤد إلى النزاع والخلاف لأن طريقه الظن يجرى في كل دليل هذا شأنه كالدليل العقلي وخبر الأحاد ومؤدى هذا أن يكون العمل بكل منهما منهيًا عنه كالنهي عن العمل بالقياس إلا أن هذا خلاف مذهبكم حيث إنكم تعاملون بمقتضى خبر الواحد والدليل العقلي (٢) فتشبهتكم مردودة عليكم .

« ١ » الآية « ٤٦ » من سورة الأنفال .

« ٢ » نهاية السؤل - ٣ - ٢١ ، المحصول للرازي - ٢ - ١٤٨ .

أصول الفقه لفضيلة الشيخ زهير - ٤ - ٢٩ .

الثاني :

أن النص الكريم الذي أتيت به كدليل على النهي عن الخلاف والنزاع وهو قوله تعالى : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » يتعلق بالنهي عن الخلاف والنزاع في الأمور الدنيوية كالحروب التي يسبب الخلاف والنزاع في أمورها المهيمة أمام الأعداء بدليل قوله تعالى في هذا النص « فتفشلوا وتذهب ريحكم » وهذا بخلاف النزاع الذي يقع بين المجتهدين حول الأحكام الشرعية . إذ لا مانع مطلقاً من أن يذهب مجتهد إلى رأى يخالف ما ذهب إليه مجتهد آخر لدليل ثبت عنده فعمل بمقتضاه . فكل هذا الخلاف ليس منياعاً عنه بل بالعكس فقد يكون رحمة لما نقل عن النبي ﷺ أنه قال : « اختلاف أمتي رحمة » وفي رواية أخرى أنه قال : « اختلاف أصحابي لأمتي رحمة » .

فقد ثبت بعد رد هذه الشبهة بهذين الوجهين أنها شبهة واهية ضعيفة لا تصلح محلاً للاستدلال .

هذا وهناك شبه أخرى تتعلق بها النافون للقياس ذكرها صاحب كتاب التوضيح ورد عليها (٢) . منها أنهم قالوا : إن الحكم حق الشارع وهو قادر

() وزد هذا الحديث في سنن البيهقي إلا أنه لم يذكره إسناده حيث قال روى عن النبي ﷺ ثم ذكر الحديث وقد فسر هذا الحديث بأن المقصود من اختلاف الأمة إنما هو اختلاف مواهبهم ومهمم وانجاساتهم ومخضعاتهم فهذا ذومة عالية في الفقه مثلاً وذلك في الأصول وذلك في اللغة ومكذا كان اختلاف أصحاب المهن تماماً ولاشك أن في هذا الاختلاف خيراً ونفعاً للعباد

هل يئانه بالدليل القطعى فلا يجوز إثباته أى الحكم بدليل فيه شبهة وهو القياس .

وقد أجيب عن هذه الشبهة بأن الظن كاف للعمل بمقتضى القياس . ومنها أنهم قالوا : إن إثبات الأحكام الشرعية بالقياس فيه تصرف فى حق الله تعالى لأنهم إلى الأحكام لا تكون إلا من الله (إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاضلين (١) .

وقد ردت هذه الشبهة بأمر هذا تصرف فى حق الله بأمره وإذنه فقد أمرنا بذلك فى قوله جل وعلا : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (٢) . ومنها أنهم قالوا : إن الحكم الشرعى طاعة لله تعالى وهى من الأمور التى لا تدخل للعقل فى إدراكها .

وقد أجيب عن هذه الشبهة بأن الأحكام ليست جميعها من الأمور التى لا مدخل للعقل فى إدراكها

الترجيح : -

وأخيرا وبعد أن تناولنا أدلة كل من الفريقين (المثبتين والنافين) بالبيان والمناقشة والتوجيه وبعد أن تصدى المثبتون لشبه النافين على اختلاف أنواعها (كتاب سنة - إجماع - معقول) بالتنفيذ والرد الذى لم يستطع النافون مواجهته والوقوف أمامه . لا يسعنا إلا أن نضرب صفحا عن مذهب هؤلاء المخالفين فلا نأبه به ولا نعول عليه وأن تتمسك بما قرره الجمهور من إثبات القياس وجوازه عقلا ووجوب العمل به شرطا لقوة ما استندوا إليه من أدلة وبراهين تضاهل المخالفون أمامها ولم يحجروا جوابا عنها . وقد در القائل .

وليس كل خلاف جاء معتبرا إلا خلاف له حظ من النظر

(١) جزء الآية «٥٧» من سورة الأنعام .

(٢) سبق تخريج الآية .

الخلاصة

بعمون الله وتوفيقه وتأييده سوف نتناول في هذه الخاتمة تحقيقاً لمذاهب بعض العلماء الذين تضاربت كتب الأصول في النقل عنهم وتباينت في ذكر آرائهم بالنسبة لموقفهم من قضية القياس . ومن هؤلاء العلماء على سبيل المثال النظام ، الإمام أحمد بن حنبل ، الشيعة (الإمامية والزيدية) ، داود الظاهري . وفي الصفحات التالية سوف نحدد موقف كل من قضية القياس فنقول والله المستعان .

أولا

مذهب النظام

تضاربت كتب الأصول في نقل مذهب النظام في القياس وموقفه منه . فبعضها ينقل عنه أنه يحيله عقلاً^(١) . وبعضها ينقل أنه ذهب إلى استحالة في الشريعة المحمدية^(٢) استناداً إلى ما قاله :

من أن الشريعة مبناها الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المتوكلات والبعض الآخر ينقل عنه أنه يقول بالقياس فيما نص فيه على العلة . فقد نقل البيضاوي (٣) عنه أن التنصيص على العلة يكون أمراً بالقياس عنده .

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢٠ - ٣١١ .

(٢) الإبهاج شرح المنهاج السبكي ٢٠ - ٦٠ .

(٣) المنهاج للبيضاوي ، نهاية السؤل للإسنوي ٢٠ - ٢٤٠ .

ومقتضى هذا النقل أن النظام لا يقول باستحالة التعبد بالقياس مطلقاً بل ذلك عند عدم التنصيص على العلة .

ونحن إذا ما نظرنا إلى ما نقل من النظام لوجدناه في جملة مؤداه إلى عدم قوله بالقياس وإلى أنه لا يقول عليه كدليل يحتج به وما نقل عنه من قوله إن القياس مستحيل في الشريعة المحمدية دليل على هذا لأن القياس إن كان جائزاً في شرايع من قبلنا فهو جائز في شريعتنا إذا ما ورد في شرعنا ما يؤيده ويؤكدُه وعندئذ يكون العمل ليس بشريعة من سبقنا وإنما بشريعتنا نحن .

وأما ما نقله البيضاوى وغيره عنه من أن التنصيص على العلة يكون أسراً بالقياس عنده فهو قول مردود بما ذكره الإمام الغزالي في كتابه المستصفى (١) حيث قال : - قال النظام : العلة المنصوصة توجب الإلحاق لسكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم . فإن قوله هذه تدل على أنه لا يقول بالقياس حتى في منصوص العلة لأن إلحاق الفرع بالأصل عندئذ يكون بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس .

والواقع أن ما ذكره الإمام الغزالي يعتبر جمعاً بين من نقل عنه القول بالقياس ومن قال إنه لا يقول به فالذى يرى أنه قال بالقياس عرف أن الحكم قد أخذ من اللفظ والعموم وأن إلحاق مسألة بأخرى منصوص على هاتما لا يكون قياساً ونظرتة إلى ما آل إليه الإلحاق هي التي جعلته ينقل عنه

القول بالقياس . أما من نقل عنه عدم القول بالقياس فقد نظر إلى أنه لا يقول به في شريعتنا وهذا جمع بين الأقوال المتضاربة في النقل عنه وخلاصة القول : إنه لا يقول بالقياس ولا يعتبره دليلاً يستدل به :

ثانياً

الإمام أحمد بن حنبل

هناك نقول متباينة عن الإمام أحمد بن حنبل في القياس والاحتجاج به فقد نقل عنه أنه لا يقول به حيث قال : « رضى الله عنه ، يحتج بالمتكلم في الفقه هذين الأصلين (المجهول - القياس) (١) ففهم الناقل أن الإمام أحمد قد حث بهذه العبارة المجتهدين عن اجتناب القياس وعدم اللجوء إليه . بينما نقل عنه في السكوكب المنير (٢) لشيخ الإسلام تقي الدين الفتوحى . تحقيق محمد حامد فقى . وبحجور التباعد بالقياس في الشرعيات عقلاً عند الأئمة الأربعة وغيرهم خلافاً للشيعة وجماعة من معتزلة بغداد ، كما أنه قد ورد في روضة الناظر أيضاً ما يؤيد قول الإمام أحمد بالقياس والاحتجاج به فقد جاء فيها : « وذلك لقول أحمد . لا يستغنى أحد عن القياس . وهذا قال عامة الفقهاء والمالكين » فهذه النقول المتضاربة عن الإمام أحمد بن حنبل « رضى الله عنه » تجعلنا نحقق مذهبه ونحدد موقفه من القياس . فنقول : إن

(١) روضة الناظر لموفق الدين عبيد الله بن أحمد بن قدامة ص ٢٤٤ .

الإمام أحمد مذهب كذهب الجمهور تماماً من القول بالقياس وجرازه عقلاً والعمل بمقتضاه شرعاً . خاصة وأن الإمام نفسه قد وقع منه القياس حيث منع بيع الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على منع بيع الذهب والفضة متفاضلاً . كما أنه قد ثبت أنه في آخر عهده قد مدح القياس وأتى عليه فقد جاء في كتاب أصول الدين لأبي لورد من الحنابلة أن آخر ما صرح به الإمام أحمد هو إحسان القول بالقياس والثناء عليه . وما ورد عنه من القول بمنع القياس محمول على ما كانت العلة فيه مستتبطة وذلك جمعاً بين النقول المتعارضة .

ثالثاً

الشيعة والإمامية والزيدية .

هناك من نقل عن الشيعة جميعهم ١٠٠ «إمامية وزيدية» أنهم يقولون بأن القياس مستحيل عقلاً . وهناك من نقل عن الشيعة الزيدية منهم ٢٠ «العمل بالقياس عقلاً وشرعاً» . وهناك من نقل عن الشيعة الإمامية القول بجواز القياس عقلاً ٣٠ ومنعه شرعاً على خلاف ما ذهب إليه الزيدية .

فقد رأيت أن النقل مختلف وتباين وهذا يؤدي إلى الإضطراب وعدم الوقوف على وجه الصواب . ومن ثم كان ولا بد من تحديد موقفهم إزاء هذه القضية .

١٠ «المستصفى للإمام الغزالي ج ٢ ص ٣٦٨ ٢٣٤» الكوكب المنير ص ٥٣٤

١١ «مسودة آل تيمية ص ٣٦٨» .

٢٠ «نهاية السؤل الإنسوى ٢ ص ١١» .

أما الشيعة الزيدية فإننا نستطيع أن نحدد موقفهم إذا ما رجعنا إلى أحد مؤلفاتهم وهو كتاب إرشاد الفحول (١) للإمام الشوكاني الشيعي الزيدي فقد ورد فيه : « اعلم أنه قد وقع الاتفاق على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية قال الفخر الرازي كما في الأدوية والأغذية . وكذلك اتفقوا على حجة القياس الصادر منه عليه السلام . وإنما وقع الخلاف في القياس الشرعي فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين إلى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التي يرد بها السمع ، فإن التأمل في هذا النص يرى أن الإمام الشوكاني لم يذكر شيئاً صراحة عن مذهب الزيدية فلا يمكن من خلاله أن نحكم عليهم بأنهم من المثبتين أو من النافين ، إلا أنه يمكن والحالة هذه أن نقول إن الزيدية يقولون بالقياس وجهته لأنهم لو كانوا من هؤلاء الذين يقولون بنفي القياس لصرح الإمام الشوكاني بذلك ولأقام الدليل على صحة دعوائهم كما صرح ابن حزم الظاهري بمذهب الظاهرية إزاء هذه القضية وساق من الأدلة ما يعزز ذلك .

فإذا دام الإمام الشوكاني لم يصرح بعدم قولهم بالقياس فإنهم يكونون من القائلين به وهذا على خلاف ما ذهب إليه الشيعة الإمامية كما جاء في نهاية السؤل للإسنوي (٢) .

إلا أن هناك أمراً يجب الإشارة إليه وهو أن الشيعة الزيدية لا يقولون

(١) ص ١٩٩ .

(٢) ص ٣٠ .

بجميع الأقيسة كما ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين . وإنما يقولون
ببعضها وينفون البعض الآخر ودلينا على ذلك ما صرح به الإمام الشوكاني
وهو زيدي كما سبق أن ذكرنا فقد ذكرنا بعد أن أقام أدلة المثبتين ما نصه :
« وإذا عرفت ما حررناه . وتقرر لديك جميع ما قررناه فاعلم أن القياس
للمأخوذة به هو ما وقع النص على علة وما قطع فيه بنى الفارق . وما كان
من باب لغوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياساً
وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة . ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار
كل ما يسمى قياساً وإن كان منصوفاً على علة أو مقطوعاً فيه بنى
الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً
به منصرفاً تحت . وبهذا جهن عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه
ويقرب لديك ما بعدوه . لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار انظيماً
وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه . واختلاف طريقة
العمل لا يستلزم الاختلاف للمعنى لا عقلاً ولا شراً ولا عرفاً . وقد
قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم بالحجة بشيء منها
ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها . وبيان ذلك أن أهمض ما قالوه
في ذلك أن النصوص لا تنق بالاحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية .
ويجاب عن هذا بما قدمنا من إخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد اكمل
لها دينها وبما أخبره رسوله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة التي ليها
كنهاها . ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح أن في هجومات
الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يبنى بكل حادثة

تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله ()
فقد ثبت لنا من خلال ما أورد الإمام الشوكاني أن الشيعة الزيدية يقولون
بالقياس ولا ينفونه إلا أنهم يقولون ببعضه فقط وهو القياسات التي وقع
النص على هاتما والتي قطع فيها بنى الفارق . وبذا يتضح لنا موقف الشيعة
الزيدية بالنسبة لقضية القياس أما الشيعة الإمامية فإننا نستطيع أن نقول
من خلال ما أطلعنا عليه (٢) إنهم لا يقولون بالقياس ولا يعتدون به
كدليل يستدل به على صحة الأحكام والدليل على ذلك أنهم شنوا
على كل من قال به وشنوا عليه حرباً ضارية وقد أثر عنهم قولهم . « إن دين
الله لا يصاب بالعقول » ، « السنة إذا قيست بحق الدين » وغير هذا مما يدل
بما لا يدع مجالاً للشك على أنهم من النافين للقياس القائلين بعدم صلاحيته
للاستدلال وقد نقل ابن حزم في كتابه [بطلان القياس] مناظرة الإمام الصادق
لأحد أصحاب الرأي وهو الإمام أبو حنيفة النعمان رضى الله عنه ،
حيث قال الإمام الصادق للإمام أبي حنيفة : « اتق الله ولا تقس فإننا نقف
خفاً بين يدي الله سبحانه وتعالى فنقول : قال الله وقال رسوله . وتقول أنت
وأصحابك : سمعنا ورأينا ، فهذا وغيره يضع أيدنا على حقيقة مذهب الشيعة
الإمامية وهي عدم قولهم بالقياس ونفيهم الاحتجاج به . »

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام الشوكاني

ص ٢٠٣ ، ص ٢٠١ .

(٢) [بطلان القياس لابن حزم الظاهري ص ٧١] أصول الفقه للشيخ محمد

رضا المظفر ص ٢٠٠ و ١٨١ وما يليها .

رابعاً

داود بن علي الظاهري

تضاربت كتب الأصول في نقل مذهب داود الظاهري وموقفه من القياس . كما تباينت أقوال العلماء في ذلك . فقد قيل : إنه يرى استحالة وقوعه شرعاً مع القول بجواز عقله^(١) . وقيل : إنه يذهب إلى القول باستحالة عقله^(٢) وهناك قول ثالث وهو أنه يمنع القياس في مجال العبادات دون باقي مجالات الفقه الإسلامي^(٣) وما دام هناك تضارب فلا بد من تحقيق المذهب وتحديد الموقف . وعما دنا في ذلك هو ما نقل عن كتب أحد الظاهرية وهو ابن حزم فقد جاء في كتابه الإحكام في أصول الأحكام^(٤) . بعد أن ذكر كلاماً طويلاً في هذا المجال : « ويعيذنا الله - تعالى - أن نقول بالقياس في شيء من الدين » . والذي لا مرأى فيه هو أن هذه العبارة تدل دلالة صدق وبقين على أن داود الظاهري لا يقول بالقياس ولا يقول عليه كدليل . وبيان ذلك هو أن ابن حزم ظاهري المذهب فهو عندما يتحدث

(١) نهاية السؤل للإمام الإسئوى ج ٢ ص ١١ .

(٢) الإحكام للأمدى ج ٢ ص ١١٠ ، إرشاد الفحول للإمام الشوكاني

ص ٢٠٠ .

(٣) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ١١٠ .

(٤) ص ١٢٩ .

فإنما يتحدث بلسان الظاهرية جميعاً ومنهم داود فإدام قد تمرّض من القول بالقياس فإن تمرّضه هذا يعتبر دليلاً على أنهم يدينون بعدم القول به . ويمكننا أن نرد على هؤلاء الذين ينقلون عن داود قوله بجواز القياس عقلاً بأن نقول لهم : كيف يتفق هذا مع أن أصحاب المذهب الظاهري لا يرون أن للمقل مدخلاً في درك الأحكام الشرعية ؟؟ كما نستطيع أن ندحض قول القائلين بأنه يمنع (أي القياس) في مجال العبادات دون باقي مجالات الفقه الإسلامي بأن هذا قول مرفوض لأن الواقع يؤكد أن قوله بالقياس في باقي المجالات عدا العبادات لا يبدو عن أن يكون قولاً بالنص فقد ثبت إنكاره القياس وعدم القول به .

هذا وقد ورد عن ابن السبكي (١) القول بأن داود بن علي يقول بالقياس إذا ما نص على علقته . وهذا أيضاً قول لا يؤبه له ولا يعتد به فقد حكي القاضي أبو الطيب الطبري (٢) عن داود والنهرواني والقاشاني أن القياس محرم بالشرع . قال الأستاذ أبو منصور : أما داود فزعم أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو معدول عنه بقوى النص ودليله وذلك ببنى على القياس . قال ابن القطان : ذهب داود وأتباعه إلى أن القياس في دين الله باطل ولا يجوز القول به . قال ابن حزم في الإحكام :

(١) الإيجاج شرح المنهاج ج ٣ ص ٥ وما يليها .

(٢) نقلاً من إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص ٢٠٠ .

ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس حجة وهو قولنا الذي ندين الله به . والقول بالعلل باطل . والحاصل أن داود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة ، فقد ثبت لدينا أيضاً عدم قوله بالقياس منصوص العلة من خلال ما حكاه القاضي أبو الطيب ونقله الإمام الشوكاني والقول الفصل في تحقيق مذهب داود بن علي هو ما سبق أن نقلناه عن ابن حزم الظاهري من تعوذه من القول بالقياس في شيء من الدين . وهو بهذا القول يعبر عن مذهب الظاهرية ومنهم داود بن علي .

واقه العلي القدير أسأل أن يجعلنا من السالكين سبل الرشاد المعصومين من أحوال أهل الزينج والعناد . الموفقين في الأقوال المصيبين في الأفعال . وأن يجعل هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به كل مطلع عليه . وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه متاب . والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

محمد محمد عبد الطيف

مدينة نصر / القاهرة

غرة المحرم ١٤٠٦ هـ

١٦ سبتمبر ١٩٨٥ م

المراجع

أولاً : -

القرآن الكريم :

ثانياً : -

كتب التفسير :

ثالثاً :

كتب السنة الصحيحة :

رابعاً : -

كتب الأصول وهي : -

- ١ - الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الأمدى .
- ٢ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني .
- ٣ - نهاية السؤل شرح منهاج الوصول في علم الأصول للإسنوي .
- ٤ - الإبهاج شرح المنهاج للإمام السبكي .
- ٥ - الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم .
- ٦ - منهاج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبدخشى .
- ٧ - البرهان لإمام الحرمين مخطوط طبع أخيراً بتحقيق الدكتور عبد العظيم الديب :

- ٨ — أصول فخر الإسلام البزدوى .
 - ٩ — تيسير التحرير شرح التحرير لأمير بادشاه .
 - ١٠ — التقرير والتحرير شرح التحرير لابن أمير الحاج .
 - ١١ — تقويم الأدلة لأبي زيد الدهبوسى مخطوط حقق تحت إشرافنا
- المحصل على درجة العالمية (الدكتوراه) فى أصول الفقه ونوقشت الرسالة
سنة ١٩٨٤ م

- ١٢ — التلويح على التوضيح شرح التقيع لسعد الدين التفتازانى .
 - ١٣ — جمع الجوامع لتاج الدين السبكي (حاشية البناني) .
 - ١٤ — حاشية العطار على شرح الجلال على متن جمع الجوامع .
 - ١٥ — كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى لعلاء الدين
- عبد العزيز البخارى .

- ١٦ — مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور .
 - ١٧ — الممتصنى لأبي حامد الغزالى .
 - ١٨ — منهاج الوصول للقاضى البيضاوى .
 - ١٩ — غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى .
 - ٢٠ — المحصول للإمام فخر الدين الرازى . تحقيق الدكتور طه جابر فاض
 - ٢١ — شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول للإمام شهاب الدين
- القرافى تحقيق الأستاذ طه عبد الرؤوف سعد .
- ٢٢ — الموافقات للإمام الشاطبى .
 - ٢٣ — نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الأصول لفضيلة
- الشيخ عيسى منون .

- ٢٤ - تحليل الأحكام لفضيلة الشيخ محمد مصطفى شليح .
٢٥ - أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد أبو دهم .
٢٦ - أصول الفقه لفضيلة الشيخ طه عبد الله السوقي .
٢٧ - بحوث في القياس للزميل الأستاذ الدكتور محمد محمود فرغلي .

خامساً : -

كتب المعاجم .

- ١ - المصباح المنير .
٢ - القاموس المحيط .
٣ - لسان العرب .

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	الموضوع
١ - ٦	الافتتاحية
٧ - ٩	التقديم وخطة البحث
٩ - ١١	تعريف القياس لغة
١١ - ١٣	تعريف القياس اصطلاحاً
	عند علماء المنطق وعلم النفس
	تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين
١٣ - ٢١	التعريف الأول للإمام البيضاوى وشرحه
٢١ - ٢٣	الاعتراضات الواردة على تعريف البيضاوى
	والرد عليها
٢٣ - ٢٩	تعريف ابن الجاجب وشرحه
	والاعتراضات الواردة عليه والرد عليها
٢٩ - ٤٠	الترجيح بين التعريفين
	التعريف الثالث للقياس
٤٠ - ٤١	تعريف ابن السبكي وشرحه
٤١ - ٤٣	عائمة في تعريف القياس
	الباب الأول
	أركان القياس وشروطه
	الفصل الأول
٤٥ - ٥٥	أركان القياس
٥٥ - ٦٤	تعريف العلة لغة
	وجلة ما قبل في تعريفها

الموضوع	رقم الصفحة
اصطلاحاً . والاعتراضات الواردة على التعاريف والرد عليها	
مقارنة بين التعاريف واختيار التعريف الجامع المانع من بينها	٦٤ - ٦٦
الفصل الثاني	
شروط القياس	٦٦ - ٨٤
الباب الثاني	
أقسام القياس وما يجرى فيه وما لا يجرى	
الفصل الأول	
أقسام القياس	٨٧ - ١٠١
الفصل الثاني	
ما يجرى فيه القياس وما لا يجرى فيه	١٠١ - ١٢٢
الباب الثالث	
حجية القياس	
الفصل الأول	
أدلة القائلين بحجية القياس وبيان وجه الاستدلال بها والمنافسات الواردة عليها مع الرد عليها	١٢٣ - ١٥٣

الفصل الثاني

شبه القائلين بنفى القياس

١٥٣ - ١٦٠

ووجه استدلالهم بها . والرد عليها

شبههم من الكتاب والرد عليها

١٦٠ - ١٦٤

شبههم من السنة والرد عليها

١٦٤ - ١٦٨

شبههم من الإجماع والرد عليها

١٦٨ - ١٧٣

شبههم من المعقول والرد عليها

الخاتمة

١٧٣ - ١٨٣

تحقيق القول في بعض آراء نسبت

إلى بعض العلماء دون تدقيق وتمحيص

١٨٣ - ١٨٥

المراجع

- ١٨٦

الفهارس

تصويب الأخطاء

الصفحة	السطر	الحط	التصواب
•	١٢	عدد	عد
•	١٨	كامل	أمل
١١	١٢	القول	القول
١٣	٢	كلمة حده الثانية ملفاه	
١٦	١	تعال	تعال
١٦	٣	والمقيس عليه	والمقيس عليه
١٧	٣ بالهامش ٢	تكون	يكون
٢٠	١١	لي	إلى
٢٢	١٥	مطلقا	مطلقا
٢٥	١	طاق	طابق
٢٦	٩	تعتبر	يعتبر
٢١	٣	بجال	في مجال
٢٢	١٠	الأصل	لأصل
٢٩	١٦	يضررنا	يضررنا
٤٧	٢ هامش	١٠٤ = ١٠٤	٢ = ١١٤
٤٨	٨	نبراس	نبراس
٤٨	٩	واحد	واحداً
٤٨	١١	إل	إلا
٥٠	١٢	العلماء	العلماء
٥٠	١٢	للأرد	للأرد

الصفحة	السطر	الحظاً	الصواب
٥٢	٦	اعتبار	اعتبار
٥٣	٥	إثبات بالقياس	إثبات القياس بالقياس
٥٦	٦	إعلانات	إعلانات
٥٨	١٠	القلة	القلة
٦٨	هامش ٢	ملقى	
٦٩	هامش ٢	المحصل لفخر الدين الرازي ص ٤٨٦	
٧٦	١٦	تحدث	أنحدث
٨٠	٦	ل	بل
٨٢	هامش ٢	ص ٢٨	ص ٢٢٨
١٠٠	١٠	زى	نوى
١٠١	هامش ٣	الآيتان (٢٢، ٣٠)	الآيتان (٣٢، ٣١)
١٠٣	٤	منفرداً	منفرداً
١١٦	هامش ١	ص ٢٦	ص ٣٦
١١٧	هامش ١	ص ١٦	ص ٣٦
١٢٠	٤	لمثبتة	المثبتة
١٢٢	٢	بإثبات	بإثبات
١٢٢	٨	بالحلقة	بالحلقة
١٢٥	٨	لرسول	الرسول
١٢٧	٧	يأى	يأتى
١٣٢	١٣	علماء	علماء
١٣٣	١٧	بالمجاورة	بالمجاورة

الصفحة	السطر	الخطا	العنواب
١٣٩	٤	وأعنت	وأعنت
١٤١	١١	لطمئن	لطمئن
١٤٣	١	فد	غير
١٤٧	٢	لدينا	لدينا
١٥٧	٨	أهدار	أختار
١٦٠	١٣	وتعصم	وتعصم
١٦١	هامش ٢	١٠٠ ص ٢٠	١٠٦ ص ٨٠
١٦٤	هامش ١	١٢ ص ٢٠	١٢٤ ص ٢٠
١٦٥	١٤	()	(١)
١٦٦	١٥	تقدم	فم
١٦٧	٦ بالهامش	(٣١)	(٢٢)
١٦٨	١٤	()	(٢٣)
١٧١	٩	ل	بل
١٧١	٤ بالهامش	وذلك	وذلك
١٧٥	٨	الناقل	الناقل
١٧٥	٩	هن	على

رقم الابداع بدار المكتب

١٩٨٥ / ٢١٥٦

To: www.al-mostafa.com